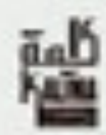
منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING









مجموعة مؤلفين



نصوص مختارة

نصوص

الحرية

نصوص أساسية مختارة

فهرس

مقدمة

1. تعريفات وتحديدات للحرية
   - الحرية في المعجم الفلسفي(جميل صليبا)
   - معنى الحرية (زكريا إبراهيم)
   - مفهوم الحرية (عبد الله العروي)
   - تصوران للحرية (إيزا برلين)
2. الحرية في الفكر الإسلامي والعربي
   - الحرية في الفكر الاسلامي (راشد الغنوشي)
   - حق الحرية في الاسلام (علال الفاسي)
   - الحرية طبيعية ملازمة للانسان (لطفي السيد)
   - الحريات في بيان الازهر (الازهر)
3. الحرية في الفكر الغربي.
   - الحرية والسلطة (ج.ستيوارت ميل)
   - حرية الفكر والنقاش.)ج.س .مييل)
   - الحرية في الفكر الحديث (لوبياس)
   - تصور الحرية بين القدماء والمحدثين (كنستانت)
   - حرية الرأي وحرية التفكير (ب. اسبينوزا)
   - الحداثة والحرية عند هيدجر(إتيين غانتي)
   - التربية على الحرية (ج. روسو)
   - الحرية عند هيجل (م.أنود)
4. الحرية في الفكر السياسي والاقتصادي

- مالحرية ؟ (أشفورد)
- الحرية الاقتصادية والحرية السياسية (فريدمان)
- الحرية والمسؤولية (هايك)
- الحرية والثورة (ح.أرندت)
- الحرية والديمقراطية (باسكال سلان)
- الحرية والملكية (باسكال سلان)

5. الحرية في الاعلانات والمواثيق الدولية :

- الماغنا كارتا
- إعلان استقلال الولايات المتحدة الامريكية
- الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن
- الاعلان العالمي لحقوق الانسان
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
- الميثاق العربي لحقوق الإنسان

مقدمة

تحتل الحرية مكانة مركزية كقيمة القيم والخير الأسمى في سلم معايير القيم الليبرالية. ومصطلح الليبرالية ذاته libéralisme يتضمن كلمة الحرية liberté التي هي من المنظور الليبرالي وحدة لا تتجزأ وتحيل أساسا على حقوق الفرد وحريته واستقلاليته المركزية، والدولة وجدت لحماية حريته وسلامته. هذا التصور كان غائبا في الثقافات والحضارات القديمة ولم يتشكل إلا في العصور الحديثة مع فكر الأنوار. وهكذا فأن يكون الفرد أو الإنسان حرا وسيد نفسه مقولة لصيقة بالفكر الليبرالي وبالحداثة، لكن إذا كانت الحرية هي ما يجعل الإنسان سيد نفسه وقراره فهل يعني هذا إنكارا لبعده الاجتماعي وللحتميات التي تشرط وجوده؟ وهل يشكل وجوده المشترك مع الآخرين تقييدا وتهديدا لحريته واستقلاليته؟ ثم إلى أي مدى تتسع حرية الفرد؟ وهل ثمة من قيود تتدخل للحد من هده الحرية؟ ومتى؟ وهل هناك حرية مطلقة؟ أم أن القول بحرية مطلقة وهم وأنه لا وجود لحرية خارج القوانين؟ لكن ألا تؤدي هذه القوانين وتدخل الدولة إلى تقييد حرية الفرد؟ ثم أليست لفظة ومفهوم الحرية في حد ذاته ملتبسا ويطرح صعوبات في تعريفه وتحديده؟

وماذا عن علاقته بمفاهيم أخرى كالإرادة والحتمية والمسؤولية والعدالة والدولة والحق والديمقراطية والسياسة والقانون الخ... وما هي مجالات الحرية وهل هي مجرد إشكال نظري وفلسفي وأخلاقي الخ... أم هي أيضا ممارسة في المجال السياسي والاقتصادي والتربوي والإعلامي وفي الحياة العامة؟ هذه بعض التساؤلات التي تطرحها قضية الحرية والتي يحاول هذا الكتاب تقديم أجوبة عنها. من أجل تعميق هذا الطرح الإشكالي للحرية.

قمنا في هذا الكتاب بتجميع نصوص من مختلف الثقافات حول الأسس الفكرية للحرية وقمنا بتوزيعها وترتيبها في خمسة محاور. خصصنا الأول للنصوص التي اهتمت بإشكال تعريف الحرية اعتبارا لما يكتنف المفهوم من التباسات وصعوبات وتنوع تعاريفه. أما

المحور الثاني فخصصناه للنصوص التي فكرت في الحرية في السياق العربي الإسلامي وعيا منا بأنه رغم البعد الكوني لقيمة الحرية كمطلب إنساني عام ومشترك فإن هناك رهانات وخصوصيات ثقافية لهدا السياق. كما أن نصوص هذا المحور تفيد في معرفة الكيفية التي استوعبت بها بعض مثقفي الفكر العربي والإسلامي مفهوم الحرية وسعيهم لملاءمته مع ثقافتهم ومرجعياتهم الدينية. في حين خصصنا المحور الثالث لنصوص تتناول الحرية في سياق الفكر الغربي. بينما تضمن المحور الرابع نصوصا تناولت الحرية في ارتباطها بمجالات السياسة والاقتصاد. وبما أن حقوق الإنسان وصكوكها كالإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وإعلان استقلال الولايات المتحدة الخ... من ضمن المجالات التي تحضر فيها بقوة الحرية أو الحريات فقد ارتأينا تخصيص المحور الخامس لفقرات وبنود من هذه الإعلانات والصكوك التي تنص على الحرية كمبد أو حق من حقوق الإنسان.

ونأمل أن تساهم هذه النصوص المنتقاة في دعم مخزون الحرية في الثقافة العربية الإسلامية. بالنظر إلى أهمية ودور الحرية كقيمة كونية من القيم الإنسانية وما تطرحه من رهانات سياسية وأخلاقية وحقوقية. فهي من القيم الأساسية التي يحتاجها العالم العربي الذي يعيش راهنا حالة صراع وتفاعل بين الحتميات الكابحة للحرية والاختيارات الإرادية والعقلانية الطامحة إلى الانفتاح على فضاء الحرية الرحب.

1. تعريفات وتحديدات

الحرية

جميل صليبا

الحر ضد العبد، والحر: الكريم، والخالص من الشوائب، والحر من الاشياء افضلها، ومن القول أو الفعل أحسنه. تقول حر العبد حرارا خلص من الرق، وحر فلان حرية كان حر الأصل شريفه. فالحرية هي الخلوص من الشوائب، أو الرق، أو اللؤم، فإذا اطلقت على الخلوص من الشوائب، دلت على صفة مادية، يقال: ذهب حر لا نحاس فيه، وإذا أطلقت على الخلوص من الرق، دلت على صفة اجتماعية، يقال: رجل حر أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي، وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم، دلت على صفة نفسية، تقول: رجل حر، أي كريم لا نقيصة فيه. وعلى ذلك فالحرية تجيء على ثلاث معان:

1-المعنى العام- الحرية خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته. من قبيل ذلك قولهم: تظهر حرية الجسم الساقط في هبوطه إلى مركز الأرض، وفقا لطبيعته بسرعة متناسبة مع الزمان، إلا إذا صادف في طريقه عائقا يمنع سقوطه. وكذلك وظائف الحياة النباتية أو الحيولنية، إذا لم يعقها عن القيام بعملها الطبيعي مانع خارجي، قيل أنها حرة. وإذا أطلق هذا المعنى على أفعال الإنسان، دل على الحرية المادية. يقال ليس للمريض والسجين حرية، لأنهما لا يستطيعان أن يفعلا ما يريدان.

2-المعنى السياسي والاجتماعي- الحرية بهذا المعنى قسمان: الحرية النسبية، والحرية المطلقة.

أ- أما الحرية النسبية، فهي الخلوص من القسر، والإكراه الاجتماعي، والحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عما نهى عنه. من قبيل ذلك ما جاء في المادة 11 من غعلان حقوق الإنسان (في فرنسة) لسنة 1789: إن حرية الإعراب عن الفكر والرأي أثمن حقوق الإنسان، ولكل مواطن الحق في حرية الكلام، والكتابة، والنشر، على أن يكون مسؤولا عن عمله في الحدود التي يعينها القانون. ومن قبيل ذلك أيضا ما جاء في المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته للقيود التي يعينها القانون. والغرض من التقيد بالقانون ضمان الاعتراف بحقوق الغير، واحترام حرياته، وتحقيق

ما يقتضيه النظام العام من شروط عادلة. والحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة: كحرية الفكر، والرأي، والضمير، والدين، والتعبير، وحرية الاشتراك في الجمعيات، وحرية الإسهام في إدارة شؤون الدولة مباشرة، أو بوساطة ممثلين يختارهم المواطن اختيارا حرا.

ب- وأما الحرية المطلقة فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها. وليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل، بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال، واستحسانه، وتقديره، واعتباره قيمة خلقية مطلقة. وفرقوا بين الحرية المدنية (Liberté civile)، والحرية السياسية (Liberté politique)،فقالوا: الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية، واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة، أو بوساطة ممثليهم. وإذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها، دلت على سيادتها واستقلالها.

3- المعنى النفسي والخلقي:

أ- إذا كانت الحرية مضادة للاندفاع اللاشعوري، أو الجنون، واللامسؤولية القانونية والخلقية، دلت على حالة شخص لا يقدم على الفعل إلا بعد التفكير فيه سواء كان ذلك الفعل خيرا أو شرا. فهو يعرف ما يريد ولم يريد، ولا يفعل أمرا إلا وهو عالم بأسبابه. لذلك قيل: إن الحرية هي الحد الأقصى لاستقلال الإرادة، العالمة بذاتها، المدركة لغايتها. وقيل أيضا الحرية هي علية النفس العاقلة. ومعنى ذلك أن الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته، ويعرف كيف يستعمل ما لديه من طاقة، وكيف يتنبأ بالنتائج، وكيف يقرنها بعضها ببعض أو يحكم عليها، فحريته ليست مجردة من كل قيد، ولا هي غير متناهية، بل هي تابعة لشروط متغيرة توجب تحديدها وتخصيصها. وتسمى هذه الحرية بالحرية الأدبية أو الخلقية.

ب- وإذا كانت الحرية مضادة للهوى والغريزة، والجهد، والبواعث العرضية دلت على حالة إنسان يحقق بفعله ذاته من جهة ما هي عاقلة وفاضلة. فالحرية من معان سامية. لذلك قال (ليبنيز) إن الله وحده هو الحر الكامل، أما المخلوقات العاقلة فلا توصف بالحرية إلا على قدر خلوصها من الهوى. (Léibniz, Nouveaux Essais, Livre II, Ch.21).

ج- وإذا كانت الحرية مضادة للحتمية دلت على حرية الاختيار (Libre arbitre)، وهي القول أن فعل الإنسان متولد من إرادته. قال (بوسويه): "كلما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني إلى الفعل لم أجد فيها غير إرادتي". (Bossuet: Traité du libre arbitre. Ch.II). فالإرادة إذن علة أولى، وابتداء مطلق، وهي خالصة من كل قيد، لأنها لا توجب أن يكون الفعل مستقلا عن الأسباب الخارجية فحسب، بل توجب أن يكون مستقلا عن الدوافع والبواعث الداخلية أيضا. وهذا يدل على أن بين معاني الحرية واللاتعين واللاحتمية تساوقا وتلازما. وإذا سلمنا بحرية الاختيار، وجعلناها مقصورة على الأحوال التي تتساوى فيها الأسباب المتعارضة، حصلنا على معنى آخر للحرية، وهو حرية عدم المبالاة (Liberté d'indifférence)، وقد عرفوها بقولهم: هي القدرة على الاختيار من غير مرجح.

د- وتطلق الحرية أيضا على القوة التي تظهر ما في صميم الذات الإنسانية من صفات مفردة، أو على الطاقة التي بها يحقق الإنسان ذاته في كل فعل من أفعاله، فيشعر بحريته مباشرة، ويدرك أنها ميزة نظام فريد من الحوادث، تفقد فيه مفاهيم العقل كل دلالة من دلالاتها. قال (برغسون): "الحرية هي نسبة النفس المشخصة إلى الفعل الصادر عنها" (Bergson: Essai, 167)، ومعنى ذلك أن الفعل الحر عنده لا ينشأ عن عامل نفسي مفرد، بل ينشأ عن النفس كلها. ونسبة المريد إلى أفعاله كنسبة (الفنان) إلى آثاره. والفرق بين فلسفة الحتمية وفلسفة الحرية، أن الأولى تقسم الفعل الحر وتعلله بقوى طبيعية مختلفة التركيب والتأثير، على حين أن الثانية ترى أن الفعل الحر، لا ينقسم، وأن السببية النفسية، التي هي عماد الحرية، مختلفة كل الاختلاف عن السببية الطبيعية.

هـ- والحرية عند (كنت) صورة معقولة متعالية، ذلك أن لكل ظاهرة في نظره تفسيرا مزدوجا: الأول هو تفسيرها بحيب السببية الطبيعية، وهو أن تربط تلك الظاهرة بغيرها من الظواهر ربطا ضروريا محكما، حتى إذا عرفت قانونها الطبيعي، أمكنك التنبؤ بحدوثها، هكذا يمكن التنبؤ بأفعال الإنسان عند معرفة الظروف المحيطة به، والعوامل المؤثرة فيه. والثاني أن تربط تلك الظاهرة بأسبابها المعقولة المتعالية. وكل سبب متعال فهو غير زماني، وهو من عالم الشيء بذاته لا من عالم الظواهر، ونسبة الظواهر إلى هذه الأسباب المتعالية هي الحرية بعينها. ومعنى ذلك كله أن الفعل إذا نسب إلى عالم الشيء بذاته، أي إلى عالم

الحقيقة، أمكن اعتباره حرا، لأن الحرية كما قلنا صورة معقولة متعالية، وهي مبدأ الأخلاق، لأنك لا تستطيع أن تتصور معنى الواجب من دون أن تتصور الإنسان حرا فيما يختار من سلوك.

و- وحرية الضمير (Liberté de Conscience) هي الشعور بالحرية في إبداء الرأي واعتناق المعتقدات.

الحرية (مذهب)

مذهب الحرية مذهب سياسي يقرر وجوب استقلال السلطة التسريعية والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية، ويعترف للمواطنين بضروب مختلفة من الضمان تحميهم من تعسف الحكومات. ومذهب الحرية بهذا المعنى نقيض مذهب الاستبداد بالسلطة.

ومذهب الحرية أيضا مذهب سياسي فلسفي يقرر أن وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم الاجتماعي الصالح، وأن القانون يجب أن يكفل حرية الرأي والاعتقاد.

ومذهب الحرية أخيرا مذهب اقتصادي يقرر أن الدولة يجب أن تتخلى عن ممارسة الأعمال الصناعية والتجارية، وعن التدخل في العلاقات الاقتصادية بين الافراد والجماعات، ويسمى هذا المذهب بمذهب الحرية الاقتصادية (Libéralisme économique)، وهو نقيض المذهب الاشتراكي، أو نقيض القول بوجوب سيطرة الدولة على كل شيء.

وقد يطلق مذهب الحرية على القول بوجوب احترام استقلال الأفراد، أو القول بضرورة التسامح في شؤونهم، أو القول بوجوب الثقة بما ينشأ عن نظام الحرية من النتائج المسعدة. وجملة القول أن أنصار مذهب الحرية يدعون إلى تنمية الحريات الفردية، أو إلى تحديد سيطرة الدولة. ولكن تحديد سلطة الدولة لا يضمن حرية الفرد دائما، لأنه إذا تحرر من سلطانها لم يسلم من الانقياد لسلطان غيرها من الجماعات، أو الهيئات التي تحول دون تمتعه بحريته.

جميل صليبا: المعجم الفلسفي

مفهوم الحرية

عبد الله العروي

هذه هي الطريقة التي سنسلكها ونحن نعالج مسألة الحرية في المجتمع العربي المعاصر. لعل كلمة حرية أكثر كلمات القاموس السياسي استعمالا عند عرب اليوم، حتى الكلمات التي تنافسها في الذيوع، كاستقلال وديمقراطية وتنمية، تستعمل في الغالب مرادفة لها بحيث لا ننكاد نجدها إلا ملتصقة بها وموضحة لها.

يرفع الفرد شعار الحرية داخل أسرته، والمرأة في وجه زوجها، والطفل إزاء أبيه، والأقلية في مقاومة الأغلبية، والأمة في مصارعة أعدائها. ويخفي الشعار أهدافا متباينة أشد التباين: يفهم الفرد من الحرية الانفلات من العادات والمرأة الاستقلال بإرثها وأجرتها والعائلة القروية تحرير الأرض المملوكة من حقوق العشيرة، والطبقة التجارية التخفيف من الضرائب وإلغاء تقنين المعاملات، والأمة انهاء عهد الفقر والجهل والمرض والبطالة.

يطرح الشعار كمسلمة لا تحتاج إلى تبرير أو تأصيل، يقول الفرد: انا حر ويعني أنه حر حيث يريد الحرية، يكفي التعبير عن إرادته ليكون حرا بالفعل، تقول الطبقة أو الجماعة أو الأمة: أنا حرة وتعني لابد أن أكون حرة لأحقق أهدافي وأؤكد هويتي. لا محل في هذا المستوى للمطالبة بالتبرير. التبرير هو التقرير والتأكيد. إن الحرية هنا وسيلة لتحقيق هدف معين: تطور أمة، إثراء طبقة، ازدهار شخصية. يوجد إذن دافع للمطالبة بالحرية، وهذا الدافع هو المبرر للمطالبة.

صحيح أن كل من يطالب بالحرية لا يقف عند المطالبة ويلجأ إلى مبررات دينية، فلسفية، تاريخية، علمية. لكن من الخطأ أن نقبل تلك المبررات على ظاهرها. أنها تستعمل فقط لإثبات المطلب المتوخى من الحرية، أو بعبارة أخرى، لتحقيق الصورة التي تكتسبها الحرية في ذهن من يطالب بها. إذا سمعنا شخصا يطالب بالحرية لا يجب أن نسأله: ما هي الحرية؟ بل: كيف تتصورها الآن؟ إذا قال: الحرية هي أن أفعل كذا وكذا. فذلك هو السبب الحقيقي، ذلك هو المبرر الفعلي لرفعه شعار الحرية.

بيد أن العرب المعاصرين لا يستعملون كلهم كلمة حرية بمعنى واحد. هناك جماعة متخصصة، يكونها الفلاسفة، تبحث في مفهوم الحرية وتطرح السؤال: ما هي الحرية؟ لا تقول: ماذا تعني بالنسبة لهذا الفرد أو لهذه الطبقة، بل ما هي الحرية بالنسبة للإنسان كإنسان. يلتقي هنا الفلاسفة العرب المعاصرون بفلاسفة الماضي وفلاسفة اليوم. ويرون المشكل في إطار علاقة الذات باللاذات. يتصورون الذات عقلا أو نفسا أو جوهرا أو مطلقا، ثم يتصورون اللاذات مادة أو جسما أو طبيعة أو مخلوقا، فيتصورون الحرية قدرة أو استطاعة أو كسبا. قد يولدون الذات من اللاذات أو العكس، لكنهم يتفقون جميعا في نظرتهم إلى الحرية كمفهوم مجرد يطبق على مثل معين. يعالجون المسألة بطرق مختلفة من تحليل لغوي إلى وصف وجودي إلى افتراض ما ورائي، ويستعملون أساليب متباينة من صور شعرية إلى معقولات مجردة، لكنهم ينظرون دائما إلى الحرية كمطلق.

إن البحث الفلسفي في الحرية تافه جدا لأنه لا يبرهن، ولا يمكن أن يبرهن مجال، على الحرية الواقعية. يحس القارئ العربي في الظروف القاسية الراهنة أن التحليلات الفلسفية لا تساوي شيئا. كل من ظن أنه رسخ قواعد الحرية في العالم الملموس بمجرد أنه تصورها وحددها يستحق بالفعل السخرية والاستهزاء. لكن الفيلسوف الذي يعتبر عمله مدخلا لدراسة طرق الإبداع والتغيير يستحق بالعكس التقدير والتشجيع. إن التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدرتنا على تمثل الحرية. حينما نعي حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطا بعيدا نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث أن الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير غلى تجارب والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع.

يعيش الفرد الاجتماعي الحرية إما كتحرر وانعتاق وإما كخضوع وعبودية. تدور التجربة في إطار الأكثر والأقل، إطار الظهور والضمور. إذا تعلمت الكتابة والقراءة ازدادت قدرتي على التعامل مع الغير، وإذا مرضت وعجزت عن أداء ثمن الدواء نقصت حريتي، إذا عاد في مقدوري أن أرشح نفسي لعضوية البرلمان بعد أن كان لي الحق في التصويت فقط ارتفع قدر مشاركتي في التنظيم السياسي، وإذا سحب مني حق المبادرة وعاد يطلب مني فقط أن أقول نعم أو لا أثناء استفتاءات متلاحقة انخفض مقدار حريتي السياسية. هكذا يعيش كل

واحد منا تجربته اليومية. كل منا يعادل الحرية بمجموع الحقوق المخولة له ويفهم من التحرر انخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد المباحات.

إن الباحث في العلوم الإنسانية الموضوعية لا يفعل سوى اتباع وتطوير هذا الحدس البشري العام. يقيس المؤرخ مقادير تحرير الفرد من خلال تتابع أحقاب التاريخ الطبيعي والإنساني، ويقيس العالم الاجتماعي قدرة الفرد في مجتمع ما على التصرف في جسمه ومحيطه العائلي والسياسي.

الحرية إذا شعار ومفهوم وتجربة هذا التدرج هو الذي سنتبعه في الصفحات التالية، هب هو طبيعي؟ أليس العكس هو الصحيح؟ أليس الأنسب هو أن نبدأ بالتجربة ثم نرتقي منها إلى المفهوم وننهي التحليل بالشعار؟

يجب التمييز بين التجربة وبين التعبير عنها. لا يوجد إنسان يعيش تجربته بدون أدنى تعبير عنها. العالم المتجرد نفسه يعبر عن الموضوع بواسطة المؤشرات التي هي كلمات وأرقام ورموز. عندما نتأمل نجد أن كل شيء –في التجربة البشرية– ذهني وواقعي في آن واحد. الكلمة عمل والمؤشر كلمة. يقول العالم أنه يصف الواقع بلا زيادة. هذا هو هدف العلم وكل العلماء متفقون عليه، لكن العالم قبل أن يصف يحدد رموزا والرموز مسبقات لا يستغني عنها أحد. فلا فائدة من نفيها أو اللف حولها. الطريقة المعقولة العلمية الموضوعية هي البدء بالوعي بتلك المسبقات، أي بنقد الكلمات والمفاهيم التي هي وسيلة الوصف. يجب أن يسبق النقد الوصف لكي نعقل ما نصف وما نقول.

مفهوم الحرية، عبد الله العروي

الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب

معنى الحرية

د.زكريا إبراهيم

1- قد يكون مفهوم "الحرية" من أغنى المفهومات الفلسفية عن التعريف فإننا نعني بالحرية في العادة تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه. فالحرية بحسب معناها الاشتقاقي هي عبارة عن انعدام القسر الخارجي، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبدا أو أسيرا. ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده. بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة "الحرية" تحتمل من المعاني ما لا حصر له، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفا واحدا باعتباره تعريفا عاما يصدق على سائر صور الحرية. وهذا معجم لالاند Lalande (مثلا) ينسب إلى الحرية من المعاني ما يزيد عن ستة أو سبعة، فينص على معناها السياسي والاجتماعي، ثم يشير إلى معناها النفسي والخلقي، كمل يورد معاني أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا... إلخ. ولسنا نريد هنا أن نستقرئ سائر هذه المعاني (فذلك ما سنعود إليه في أكثر من موضع من هذا البحث)، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم "الحرية" يتوقف كثيرا على الحد المقابل الذي تثيره في أذهاننا هذه الكلمة؛ إذ قد نضع في مقابل كلمة "الحرية" كلمات عديدة مثل كلمة "الضرورة" nécessité أو كلمة "الحتمية" Déterminisme أو كلمة "القضاء والقدر" Fatalisme أو كلمة "الطبيعة" nature ... إلخ. ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية: حرية التنفيذ La liberté d'exécution؛ وحرية التصميم la liberté de décision أو ملكة الاختيار la Faculté de choisir. والمقصود بحرية

التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأي ضغط خارجي، أعني دون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية. فنحن هنا بإزاء حرية طبيعية (أو فزيائية) تعبر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتي، وهذا هو المعنى الذي ينسبه القانون عادة إلى كلمة "الحرية". والحرية بهذا المعنى هي عبارة عن القدرة على المبادأة initiative، مع انعدام كل قسر خارجي. وأما حرية التصيميم فهي عبارة عن ملكة الاختيار، أعني القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة، سواء أكانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعث motifs، والمبررات، أم ذات طابع وجداني كالدوافع mobiles والأهواء فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسر سيكولوجي، سواء أكان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات... إلخ. فالحرية السيكولوجية هي المقدرة على الاختيار، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين، أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل أو أن نمتنع عن الفعل. والاختيار –كما عرفه بعض مفكري الإسلام– هو "إرادة تقدمتها رؤية مع تمييز"، وأما "الفعل فهو –على حد تعبير الغزالي– "ما يصدر عن الإرادة حقيقة"، بينما الفاعل هو "من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد".

أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية، فقد يكون في وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة لخصها بعض المؤلفين كما يلي: –

أولا: حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة، أو حرية استواء الطرفين؛ وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعا حينما نتصور أنفسنا أحرارا فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن في وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ولمجرد أننا نريد هذا الشيء أو ذاك، على هذا النحو او ذاك، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو بوسويه Bossuet الذي يقول: "إنني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل، فإنني أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالي سوى حريتي، ومن ثم فإنني أشعر بوضوح بأن حريتي إنما تنحصر في مثل هذا الاختيار. فالإرادة الحرة هنا هي عبارة عن

القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة، لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة، غير مشروطة في فعلها بأي شيء كائنا ما كان. وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي أيضا فيلسوف فرنسي آخر هو رنوفييه Renouvier الذي قال إن سوابق الفعل لا تكفي لتعيينه، إذ أننا نشعر جميعا بأن حريتنا تنحصر في تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط او لظروف خارجية. فالقول بأن الفعل حر إنما يعني أن هذا الفعل غير محدد بأي شرط سابق كائنا ما كان، أعني أنه مستقل تماما، لا عن كل قوة خارجية فحسب، بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضا، بما في ذلك التصورات والعواطف والميول... إلخ. وإذا فهمنا "الحرية" على هذا النحو، فإن مفهوم هذه الكلمة لابد أن يكون وثيق الصلة في نظرنا بمفهومات أخرى مثل مفهوم "اللاتحدد" Indétermination ومفهوم "الإمكان" أو "العرضية" Contingence... إلخ. وعندئذ لابد أن نفهم من الفعل الإرادي أنه الفعل الذي لا يخضع لأية حتمية: إذ قد كان من الممكن ألا يحدث، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر. وهنا تظهر فكرة "الاختيار" على اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عن فعله. ومثل هذا التصور لابد أن يقودنا إلى فكرة "عدم الاكتراث" indifférence أو "استواء الطرفين" بمعنى أنه ليس في الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دزن الآخر. فالحرية هنا هي ملكة الاختيار من دون أدنى باعث، إذ في هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية وإرادة.

ثانيا: الحرية الأخلاقية، أو حرية الاستقلال الذاتي (autonomie) وهذا النوع الحرية هو ذلك الذي فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية، بحيث تجئ أفعالنا وليدة معرفة وتأمل. فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال، وحينما نتصرف كموجودات غير مسئولة، بل نحن نشعر بحريتنا حقا حينما نعرف ما نريد، ولماذا نريده؛ أعني حينما نعمل وفقا لمبادئ أخلاقية يقرها عقلنا وتتقبلها إرادتنا. فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (l’acte dèlibéré). وإذا كنا قد أطلقنا

على هذا النوع من الحرية اسم "الحرية الأخلاقية"، فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه كانت بالاستقلال الخلقي، وهو تلك الحالة التي يتصف بها الفاعل الأخلاقي حينما يضع لنفسه قاعدة فعله.

ثالثا: حرية الحكيم "liberté du sage" أو حرية الكمال perfection؛ وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق، ولكنه ذو طابع معياري مثالي يجعله اكثر سموا وشرفا. وحرية الكمال هي الصفة التي تميز ذلك الحكيم الذي استطاع أن يتحرر من كل شر، ومن كل كراهية، ومن كل رغبة، أعني حرية الفيلسوف الذي قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء، والغرائز، والجهل. ولا يفترض هذا النوع من الحرية حالة اللاتحدد أو اللاتعين indétermination بل هو يفترض استحالة فعل الشر. ومن هنا فقد استطاع ليبنتس أن يقول: "إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معاني الحرية؛ وأما الموجودات المخلوقة فهي ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء.

وسنرى فيما بعد أن معظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية، مثل الرواقيين، واسبينوزا، وليبنتس، قد انتهوا إلى القول بضرب من الجبرية أو الحتمية.

رابعا: العلية السيكولوجية أو النفسية "Causalité psychique"؛ وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة élan حيوية معينة، واستمرار نفسي معين، وقدرة خالقة يتصف بها الشعور. وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا، منبعثا من أعمق أعماق ذاتنا. ولهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأي (مثل برجسون وفوييه Fouilée) إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية. فنحن هنا لسنا بإزاء حرية سلبية تنحصر في تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى اكتراث، بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها بصدر الفعل عن "ذاتنا العميقة" (على حد تعبير برجسون) وهنا تكون الحرية بمثابة "تلقائية روحية" (لا بيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق أو الإبداع. وسنرى فيما بعد عند عرضنا لنظرية برجسون في الحرية إلى أي حد يمكننا قبول

هذه النظرية التي تقول بأن الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا. وحسبنا أن نقرر أن الحرية التي يدعو إليها أنصار هذا الرأي هي بمثابة العلامة المميزة للروح، لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفني وصاحبه.

2- يمكننا الآن أن نتساءل عما إذا كان في استطاعتنا أن نجد تعريفا واحدا مكافئا يصدق على كل تلك الأنواع المختلفة من الحرية، ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعا لتأمل عقلي، بحيث يصح لنا أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع خارجي نلاحظه ونحكم عليه؟! نعم إن الحرية واقعة Fait (كما يقول برجسون)، إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحا وجلاء، ولكن الإنسان كثيرا ما يحاول أن يقبض عليها "في حالة تلبس" (إن صح هذا التعبير)، ولهذا نراه يسعى جاهدا في سبيل أن يلمسها كما يلمس أي موضوع محدد أو أي شيء خارجي، محاولا في الوقت نفسه أن يثبت وجودها كأنما هي مجرد نظرية هندسية، أو آملا على الأقل أن يبرهن بالدليل على أن ثمة حرية في العالم، ولكن عبثا يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية، فما الحرية بشيء يمكن تحديد وجوده، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان، فهي ليست "موضوعا" يعاين بل هي حياة تعانى. وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة، فإن كلا منهما واقعة بينة بذاتها، وليس في وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو أن يجد لها تفسيرا منطقيا معقولا، حقا لقد حاول زيدون الإيلى أن يبرهن على بطلان الحركة، منكرا بذلك واقعة ملموسة تشهد بصحتها التجربة ذاتها، ولكن ذيوجانس سرعان ما أبان عن تهافت حجته، لا بالبرهان العقلي، بل بالرجوع إلى التجربة ذاتها، فأثبت بذلك أنه ليس على الواقعة أن تخضع للبرهان، بل إن على البرهان نفسه أن يخضع لمنطق الواقع.

وقد يكون برجسون محقا في قوله بأن كل تعريف للحرية لابد أن ينتهي إلى تقوية حجة أنصار الجبرية؛ ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلي

التصوري، فإننا لابد أن ننتهي إلى إنكار وجودها، وهذا هو السبب في أن "الحرية" كثيرا ما تصبح "قضية خاسرة" حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقي، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها، إذ يتوصلون في نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التي توصل إليها خصوم الحرية! والواقع أن ما نسميه بالحرية هو كما يقول برجسون مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذي تحققه. وإذا كانت هذه العلاقة هي مما لا سبيل إلى تعريفه، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا، وما يقبل التحديد لابد أن يكون شيئا أو موضوعا، لا حركة أو تقدما "progrés"، كما أن ما يقبل القسمة لابد أن يكون امتدادا أو مكانا، لا دواما وزمانا. فنحن إذن لا نستطيع أن ننكر الحرية إلا إذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا، ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذي كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا في عالم الأشياء! ولكن لماذا يعجز العقل عن إدراك كنه الحرية؟ ولماذا لا يمكن البرهنة على وجود الحرية؟ هنا يقول أنصار هذا الرأي إن العقل قد جعل لقياس كل ما هو "ضروري"، ولهذا فقد اصطدم معارضو الحرية بهذه القضية المنطقية الهامة وهي: "أن الفعل الحر غير معقول، ومن ثم فهو غير ممكن، وإذن فإنه غير موجود! وحجتهم في هذا القول أن الحرية تنطوي على تناقض واضح مع "مبدأ السبب الكافي" كما يظهر من قياس الإحراج التالي: إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف، أو لا يكون له مثل هذا السبب، فإن كان له سبب كاف كان محددا بهذا السبب وبالتالي لم يكن حرا، وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلا إراديا، وبالتالي لم يكن فعلا حرا، مادامت الحرية هي خاصية الإرادة، والإرادة هي العمل وفقا لأسباب أو مبررات raisons، ولكن ربما كان في استطاعة أنصار الحرية أن يردوا على هذا الاعتراض بقولهم إن العقل قد ألف أن يقوم باستخلاص النتائج، ولهذا فإنه عاجز عن فهم "الحرية" التي هي في جوهرها قدرة مستمرة على "المبادأة" أو الابتداء.

بيد أننا لسنا في حاجة إلى فهم "مضمون" الحرية من أجل الشعور بها، فإن فكرة الحرية شيء، والشعور بالحرية شيء آخر، وربما كان تقريرنا للحرية (كما قال مي ندى بيران) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التي يقدمها لنا الحس الباطن، ألا وهي الشعور بالجهد le sentiment de l'effort وماذا عسى أن تكون الحرية في الحقيقة إن لم تكن هي الشعور بقدرتنا على الفعل، والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد؟ إن الفلاسفة العقليين ليتطلبون أدلة نقيم على أساسها تصورنا للحرية، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة قد لا تقل (في نظر دى بيران) بداهة عن الكوجيتو الديكارتي نفسه. والواقع أن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب مين دى بيران بأكمله هي أن الحقيقة الأولى ليست شيئا آخر سوى الذات باعتبارها مريدة فاعلة، فما يكون جوهر الوجود الإنساني إنما هو الإرادة، ما دام الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذي يخلق فينا ما يمكن تسميه بالجهد المركب للأنا "l'effort constitutif du moi". وإذا كان الإنسان يدرك ذاته، فإنه لا يدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة، وقوة، وإرادة، وجهدا، وفعلا، وحرية، وتبعا لذلك فإن الواقعة الأولية عند دى بيران ليست هي "الفكرة" بالمعنى الذي قصد إليه ديكارت، بل هي "الجهد" الذي يقوم عليه إدراك الذات لنفسها، من حيث هي قوة حرة، تعمل وتشرع في الحركة بإرادتها الخاصة، ولهذا يستبدل مي ندى بيران بعبارة ديكارت المعروفة: "أنا أفكر فأنا إذن موجود" عبارته الجديدة: "أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا إذن موجود". وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول: "أنا أدرك نفسي باعتباري علة حرة، فأنا إذن علة موجودة بالفعل". وفي موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول: "إذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى إلى المبدأ الأول لكل علم حين قال: "أنا أفكر، فأنا إذن شيء موجود، أو جوهر مفكر"، فإن في استطاعتنا أن نقول –تصويبا لهذه المقالة– مستندين في الوقت نفسه إلى شهادة الحس الباطن التي لا ترد: "أنا أريد، أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي، فأنا إذن أدرك نفسي كعلة، وبالتالي فأنا إذن موجود، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة.

نعم إن "الانفعال" passivité موجود لدى الإنسان إلى جوار "الفعل" activité، ولكن شعورنا بالانفعال ليس شعورا أوليا مباشرا، بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية قد تعارضنا أحيانا عند الفعل، وكما أننا ما كنا لنفهم معنى الظلمة لو لم تكن لدينا فكرة عن النور، فكذلك نحن ما كنا لندرك حقا أننا منفعلون في كثير من الأحيان، لو لم نكن نشعر أحيانا على الأقل بأننا فاعلون". ويذهب مي ندى بيران إلى أن التجربة السيكولوجية التي فيها يشعر المرء بقدرته على التأثير في جسمه، والتحكم في أهوائه وانفعالاته، هي بمثابة التجربة الاساسية التي فيها ندرك حريتنا، ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية

زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر

هل يمكن تعريف الحرية؟

د.زكريا إبراهيم

إن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين، وفي مقدمتهم يسبرز Jaspers، ولافل، وجبريل مارسل Gabriel Marcel يميلون إلى القول باستحالة تعريف الحرية، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون "موضوعا". أما عند يسيرز فإن وجود الحرية لا يندرج مطلقا تحت نطاق النظام العقلي الموضوعي، وهذا هو السبب في فشل معظم نظريات الفلاسفة عن الحرية. حقا إننا قد اعتدنا أن نضع مشكلة الحرية على الصورة النظرية التالية: "أجبر أم اختيار؟"، ولكن الحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفي في نطاق الموضوعية الصرفة، لأنه ليس للحرية مكان في عالم الموضوعات. وإذا كان جل قصد الفلاسفة أن يلاحظوا ويثبتوا وجود الحرية (أو عدم وجودها)، فإن من واجبنا، على العكس من ذلك، أن نرفض منذ البداية كل نظرية موضوعية للحرية، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكوني Cosmologique لإثبات الحرية) كما نطرح تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكولوجي لإثبات الحرية).

ولكن ياسبرز يدعونا إلى تذكر ذلك الدرس الهام الذي تعلمناه من كانت وهو أنه لا سبيل غلى البحث عن الحرية في نطاق الظواهر. فهل يكون معنى هذا أن نتخلى عن بحث مشكلة الحرية بحثا ميتافيزيقيا؟ هنا يقول ياسبرز إن البحث عن الحرية، والشك في الحرية، والإيقان بالحرية، هي مما يدخل في صميم وجود الحرية. وذلك لأنني حينما أبحث عن الحرية، فإن هذا لا يعني أن في ذهني مفهوما أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي، بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هي أولا وأخيرا مشكلة في تلك الذات الإنسانية التي تريد أن

يكون ثمة حرية. فنحن هنا إزاء ذات مهمومة بوجودها، ولذا فهي تضع نفسها موضع السؤال، متسائلة عن إمكانية حريتها. أما هذا التساؤل فليس مبعثه مجرد حب الاستطلاع، كما هو الحال مثلا حينما نريد أن نعرف ما إذا كان في المريخ سكان أم لا، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات، وموضوعه الذات؛ والذات تريد باستمرار أن تبدد ظلمات وجودها أو أن تكشف عن معنى وجودها. فالحرية إذن ليست (في نظر يسبرز) مجرد "مفهوم أولي" من مفهومات الفلسفة، بل هي العلامة الأولى لإشراق وجودنا. وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية، بل "الكشف عن الذات". فالسؤال عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية، أعني تلك الإرادة التي تبغي أن تكون حرة. أما الشك في وجود الحرية فإن مبعثه ضعف يقين الموجود الحر وشكه في ذاته، مما يجعله يلتمس يقينا خارجيا أو ضمانا موضوعيا لحريته؛ وهذا هو الأصل في سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية. والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة في كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته، أعني أنه في خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية. فأنا لست حرا بالطبيعة أو على الرغم مني، بل أنا حر فقط في اللحظة التي أدرك فيها أنه من الممكن ألا أكون حرا أو أن أفقد ذاتي، أي في اللحظة التي أواجه فيها بشعور واضح تام هذا الخطر المميت الذي يتهددنا باستمرار، خطر الجبرية الصارمة.

غن الإنسان ليحيا إبان الطفولة حياة آمنة سياجها الوالدون، والتقاليد، والله، بعيدا عن كل ما من شأنه أن يضع حريته موضع السؤال. ولكن سرعان ما تنبت في ذهنه فكرة المسئولية، حينما يتمزق من حوله ذلك المعطف الوقائي الذي كان يغطيه، فيجد نفسه وحيدا قد خلي بينه وبين نفسه، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة، وينظر إلى ما حوله فإذا بالكل يتطاير من حوله ورياح الحرية تعصف به من كل صوب. بيد أنه قد يحدث عندئذ أن يشك المرء في حقيقة الحرية أو أن يوهم نفسه بأن المسئولية ليست سوى مجرد وهم كاذب؛ ولكن إمكانية عدم وجود الحرية، بدلا من أن تهبه الطمأنينة المطلوبة والسلام

المنشود، كثيرا ما تزيد من هوله ورعبه، بل كثيرا ما تهز أركان وجوده. ولذا نراه يعمد إلى البحث عن برهان أو دليل، محاولا أن يجد سندا عقليا يمكن أن يطمئن إليه. ولكن فشل كل دليل عقلي سرعان ما يرده إلى ذلك اليقين الأوحد عن الحرية، وهو اليقين الذي لا يستند إلى أي عيان عقلي، بل إلى الفعل نفسه. وهذا ما يعبر عنه يسبرز بقوله إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوي هو نفسه على فاعلية تتحقق في نطاقها الحرية. فالحرية لا توجد إلا حيث أوجد أنا نفسي، ووجودي الأصلي شيء لا يمكن أن يرقى إليه أي دليل سيكولوجي. ومعنى هذا أن يسبرز يقرر وجود هوية (identité) بين الوجود والحرية، وهو لهذا يؤكد استحالة إثبات الحرية، ما دام الوجود لا يمكن أن يكون موضوعا لبرهان عقلي. وسنرى عند الحديث عن الحرية الوجودية عند يسبرز كيف يمكن فهم الوجود نفسه على أساس الحرية باعتبار أن وجودي إنما هو اختياري لذاتي.

أما عند الفيلسوف الفرنسي لافل، فن الحرية ليست ظاهرة، ولا واقعة، ولا خاصية، ولا كيفية. حقا إننا كثيرا ما نتساءل عن ماهية الحرية، ولكن الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان، وهي بالتالي ليست جزءا من طبيعتنا أو شيئا يدخل في تركيبنا، إن خصوم الحرية يحاولون دائما أن يعرفوا الحرية كما يعرف الموضوع، ولكن الحرية ليست موضوعا، وهي لهذا تند دائما عن سائر الجهود التي تبذل من أجل معرفتها.والواقع أن المعرفة تفترض دائما وجود حد متحقق من ذي قبل، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود، لكي تتبين العلة التي يستند إليها أو يتوقف عليها. ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هي دائما بداية أولى un premier commencement، وهي لهذا لا يمكن أن تكون موضوعا نتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط، وهذا هو السبب في أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو، لابد أن ينتهي به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها: ذلك لأن كل من التمس البرهنة، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية.

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف، ولا تحدد، ولا يمكن اعتبارها جزءا من الطبيعة الإنسانية، فعن أي سبيل إذن يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها؟ هنا يقول لافل إن الحرية ليست شيئا قبل أن نشرع في استعمالها، بل في خلقها. فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذي به تتحقق وتمارس ذاتها. ومعنى هذا بعبارة أخرى لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذي تتحقق بمقتضاه؛ وتبعا لذلك فإنه لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شيء واحد.

فالحرية إذن ليست حالة un état، بل هي "فعل" acte؛ وهي لهذا تصاحب دائما كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود، إن لم تكن هي وجودنا بأسره، من حيث إن هذا الوجود متوقف علينا، أو من حيث إنه مجموع القوى التي نحاول بها أن نتحرر من عبودية المادة، وهذا هو السبب في أن الحرية لا تنفصل مطلقا عن المسئولية التي نستشعرها بإزاء ذواتنا، إذ بمجرد ما يهن نشاطنا أو يضعف انتباهنا فإن الضرورة سرعان ما ترين علينا، وبمجرد ما يكف المرء عن مطالبة حريته بالوسائط اللازمة لتحرره، فسرعان ما تصبح حريته هي نفسها أداة أسر وعبودية. والواقع أن الإنسان يشعر أحيانا بأنه حر، وأحيانا أخرى بأنه اسير، وفي كلتا الحالتين إنما يملك الإنسان من الحرية على قدر ما يستحق.

ولسنا نريد هنا أن نعرض بالتفصيل لنظرية لافل في الحرية، وإنما نكتفي بالإشارة إلى رأيه في استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية، نظرا لأن كل معرفة نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذي يريد أن يعرفه، في حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا في صميم الفعل الذي به تمارس وجودها. فالحرية إذن ليست شيئا باطنا فينا، بل هي عين وجودنا، وهي التي تسمح لنا بأن نخلق ذواتنا، فنحقق بذلك مصيرنا.

ولكن لافل يقرر في موضع آخر أن وجود الذات نفسه ليس مجرد قدرة على الوجود "un pouvoir"، أي مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية. فلا سبيل إلى تعريف

وجودنا إلا بالحرية، لأن الحرية هي التي تحدد وجودي وتحدد إمكانياتي. وهكذا ينتهي لافل إلى الخلط بين الحرية ولانهائية الإمكانيات فيقول إن خير تعريف للحرية هو أنها إمكانية سائر الإمكانيات. وسنرى فيما بعد ماذا يقصد لافل بقوله إن الحرية هي الإمكانية اللانهائية.

أما جبريل مارسل Cabriel Marcel فإنه متفق مع يسبرز ولافل (بل ومع سارتر أيضا) في أن حريتنا هي عين وجودنا، وهو يقول إنه إذا كانت حريتنا كثيرا ما تبدو لنا شيئا منيعا بعيد المنال، فذلك لأنها ليست شيئا آخر سوى وجودنا نفسه، أو هي على حد تعبيره، "روح روحنا". وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نتأمل حريتنا أو أن ننظر غليها كما ننظر إلى موضوع أو إلى شيء نملكه un avoir. حقا إن مارسل يقرر في مذكراته الميتافيزيقية أن الفعل الذي به أتعقل الحرية هو بعينه الفعل الذي به تتكون الحرية، مما يدل على الصلة الوثيقة في نظره بين العقل والحرية، ولكنه يعود فيقرر في مؤلفه الأخير عن "سر الوجود" إن الحرية لا يمكن أن تكون مجرد شيء ألاحظه وأتأمله، بل هي شيء أفصل فيه وحدي وأقرر وجوده بذاتي، فليس في وسعي أن أصف الحرية كما أصف موضوعا خارجيا، بل إن تقريري لحريتي مرتبط كل الاتباط بشعوري بذاتي، وقولي "إنني حر" إنما يكافئ في النهاية قولي: "إنني موجود".

وإذا كان مارسل يربط بين الحرية والشعور بالذات، فذلك لأنه يرى (مع ياسبرز) أننا لا نشعر بحريتنا شعورا حقيقيا إلا حينما نقف على ما يتطلبه منا الآخرون.

فهناك التزامات علينا أن نقبلها أو أن نرفضها، وهذه الالتزامات هي التي تشعرنا بأن علينا أن نفصل في بعض الأمور، بل في وجودنا ذاته، مما يترتب عليه شعورنا بالمسئولية. وكل من يحاول أن ينكر وجود هذه المسئولية بالنسبة إليه، فسيجد بالضرورة أنه من المستحيل أن يتطلب أي شيء من الآخرين. وفضلا عن ذلك، فإن مارسل يطرح كل نظرية تحاول أن تفهم الحرية على ضوء فكرة العلية، لأنه يرى أن أفدح خطأ يمكن أن يقع فيه الفلاسفة الباحثون في الحرية، إنما هو ذلك التقابل (أو التعارض) الذي يضعونه بين الحرية

والجبرية، في حين أن الحرية تندمج تحت نطاق آخر غير نطاق العلية والجبرية، والواقع أننا لو نظرنا إلى الحرية من وجهة نظر المبدأ الحتمي فلن يكون لها أدنى معنى عندنا، كما أنه ليس ثمة معنى لأن نبحث عن علاقة "علة ومعلول" بين النغمات المتعاقبة التي يأتلف منها لحن من الألحان.

2- رأينا مما تقدم صعوبة تعريف الحرية، واستحالة فهمها فهما عقليا مجردا، فهل نستنتج من ذلك أن الحرية ليست سوى وهم أو خداع، كما قال لدانتك Le Dantec (مثلا)؟ز أم هل ننسب للحرية طابعا سلبيا محضا فنقول إنها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها أوحصرها أو إدماجها في أية صورة من صور الوجود المعروفة؟ إذا سلمنا بهذا الرأي الأخير فسنقول مع شوبنهور إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة، أعني انعدام كل رابطة بين المبدأ ونتيجته، وفقا لقانون السبب الكافي؛ وبالتالي فإن مفهوم "الحرية" سيكون ذا طابع سلبي محض، ولكن أليس في هذا إنكار لمعنى الحرية، كما يظهر من نظرية شوبنهور نفسه؟ الواقع أن المرء حينما لا يجد للحرية موضعا في عالم الأشياء، فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطرا إلى البحث عنها في نطاق السلب أو النفي négation، فيعرفها تارة بأنها انعدام العلة، وتارة أخرى بأنها ثغرة في الحتمية الشاملة... إلخ. ولكن هل يمكن أن تكون الحرية مجرد ثغرة في الطبيعة، أو مجرد "عدم" في نطاق الوجود العام، أو مجرد تصدع صغير في حائط الحتمية الكونية، كما يزعم بعض المفكرين المعاصرين؟.

لسنا نريد الآن أن نعرض لنقد التصورات المختلفة للحرية، فإننا سنعرض فيما بعد لدراسة النزعة اللاحتمية الجديدة، كما سنعمد إلى نقد مبدأ الحتمية العلمية؛ ولكننا الآن بمعرض البحث عن الأصل في فكرة الحرية والأساس الذي يستند إليه شعورنا بالحرية. وهنا نلاحظ أن التجربة تشهد بأن لدينا شعورا مباشرا بحرية إرادتنا، فالحرية ليست في حاجة إلى إثبات، ما دام مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوي على الحرية: "حاول أن تثبت حرية

الإنسان (كما تقول مدام ستاتل) فسنجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها، ولكن ضع يدك على قلبك، فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك في وجودها".

حقا إن أنصار الجبرية كثيرا ما يشككوننا في قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلي أو مصادرة عقلية، لا إلى التجربة ذاتها. أما إذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعا نعتقد بأننا أحرار؛ إذ حتى المفكرون الذين ينادون -نظريا- بالجبرية المطلقة يتصرفون في حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء.

تصوران للحرية

إيسيا برلين

للدفاع عن الحرية إذن هدف سلبي وهو إبعاد كل تدخل خارجي. فأن نهدد إنسانا بالملاحقة والتعذيب إن هو لم يقبل أن نفرض عليه نوعا من الحياة يحرمه من اختيار أهدافه، وأن نغلق عليه كل الابواب إلا واحدة... معناه أننا نناهض حقيقته كإنسان أي ككائن عليه أن يسيّر حياته كما يشاء. وتلك هي الحرية كما يتصورها الليبراليون منذ إيرازم Erasme أو أوكام Occam إلى أيامنا هذه. فكل دفاع عن الحريات المدنية وعن الحقوق الفردية، وكل احتجاج ضد الاستغلال والاحتقار، وضد إهانة السلطة العمومية، وضد إخضاع الجمهور إلى بعض العادات أو إلى التنشئة المذهبية، ينبع من هذا التصور الفردي والمجادل فيه عن الإنسان.

[...]

ثانيا إن هذه الطريقة في النظر إلى الحرية هي، إلى حد ما، طريقة حديثة. في القديم، لم يكن مفهوم الحرية الفردية مطروحا بجلاء كمثال سياسي (بالتقابل مع وجوده الملموس). فقد سبق لكوندورسيه أن لاحظ أن مقولة الحقوق الفردية كانت غائبة عن التصورات التشريعية لدى الإغريق والرومان، وهو نفس الأمر تقريبا لدى اليهود، والصينيين والحضارات القديمة المعروفة. ورغم أن ذلك لا يشكل قاعدة، فن أولوية هذا المثال السياسي كانت نادرة واستثنائية حتى عبر التاريخ الحالي للغرب تكن متداولة في ظل الحضارات الإنسانية.

إن الرغبة، سواء الفردية منها أو الجماعية، في ألا يكون المرء مرغما، وفي أن يكون مستقلا، هي علاقة انتماء حضاري عالي. إن الفكرة القائلة بأن الحياة الخاصة مقدسة وأن مجال العلاقات بين الناس هو مجال مقدس ومحفوظ قانونا هي فكرة تنحدر من تصور للحرية لا يعود في صورته المتطورة والمتبلورة –على الرغم من جذوره الدينية العريقة– إلا إلى عصر النهضة أو الإصلاح.

والخاصية الثالثة لهذا النوع من التصور للحرية هي خاصية في غاية الأهمية، فالحرية من حيث أنها ذات حساسية أكبر على امتداد سلطتها أكثر مما هي حساسة تجاه طبيعة مصدرها، فهي، بهذا المعنى غير قابلة للتلاؤم مع بعض أشكال الحكم الاستبدادي أو على الأقل مع غياب الديمقراطية. ومثلما يمكن لنظام ديمقراطي معين أن يحرم المواطن من عدد كبير من الحريات التي يمكنه أن يكون مستمتعا بها في ظل حكومة أخرى فإن بالإمكان تصور أن مستبدا ليبراليا يمكن أن يمتع رعاياه بقسط وافر من الحرية الفردية.

فالحرية بهذا المعنى ليست قليلة الارتباط، على الأقل منطقيا، بالديمقراطية. [...]، نعم إن الديمقراطية هي بالتأكيد الضمانة الأكبر للحريات المدنية، ولعل هذا هو ما جعل الليبراليين يدافعون عنها دوما. لكن لا توجد رابطة ضرورية بين الحرية الفردية والنظام الديمقراطي [...].

إن الرابط بين الديمقراطية والحرية الفردية هي رابطة أقل ضيقا مما يعتقده المدافعون عن كلا الموقفين. فالرغبة في أن يكون المرء سيد نفسه أو أن يشارك على الأقل في إقامة آليات تشرط وجوده هي ربما معادلة في قوتها لألية التوفر على فضاء يمكن فيه أن نتصرفا لألية التوفر على فضاء يمكن فيه أن نتصرف بكل حرية بكل حرية، والتي يمكن أن تكون أقدم تاريخيا. وعلى كل فإن الأمر يتعلق برغبتين مختلفتين لدرجة أنهما انتهتا إلى هذا الصدام المهول للإيديولوجيتين الكبيرتين اللتين تسمان عصرنا هذا.

إن هذا التصور "الإيجابي" للحرية –أي للحرية لا من حيث أنها غياب الإرغام، بل نت حيث هي حرية –من– أجل– هو ما يقدمه أنصار الحرية "السلبية" أحيانا على أنه نوع من الاستبداد المقنع.

المعنى "الإيجابي" لكلمة حرية يرتبط برغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه. ذلك أن كل فرد يود أن تكون حياته وقراراته ناتجة عن إرادته الشخصية وليس عن أية قوى خارجية مهما كانت طبيعتها. فكل فرد منا يود أن يكون ذاتا وليس موضوعا، وأن يتصرف وفقا لأسباب ودواعي واعية ومنتسبة لذاته، وليس بفعل أسباب خارجية. كل منا يود أن يكون شخصية محددة وليس شخصا غُفلا، وأن يتصرف ويقرر بذاته لا استجابة لإملاءات آخرين أو لأية طبيعة خارجية، وكأني مجرد شيء أو حيوان أو عبد غير قادر على أن يتحمل شرطه الإنساني، أو بعبارة أخرى غير قادر على أن يحقق غايات واستراتيجيات خاصة به. وذاك هو المعنى المقصود عندما أقول بأني كائن عقلاني، وأن عقلي هو السمة المميزة لي من حيث أنني إنسان عن باقي العالم والكائنات. ومن متضمنات هذا المعنى أنني ككائن عاقل أود أن أتصور نفسي كائنا يفكر ويريد ويتصرف ويتحمل مسؤولية اختياراته كلها، أي كائن قادر على أن يقدم عنها التفسيرات والتبريرات الكافية بالاعتماد على رؤيته الخاصة للأشياء. فأنا حر بقدر ما أعترف بهذا.

إن الحرية التي تعني أن يكون المرء سيد نفسه وتلك التي تعني ألا يكون المرء معاقا في اختياراته يبدوان كنمطين أو تصورين للحرية قريبين من بعضهما، إحداهما إيجابية والأخرى سلبية، ولعلهما تقولان نفس الشيء تقريبا ومع ذلك فإن هذين التصورين للحرية قد تطورا في اتجاهين مختلفين، وفق منطق غير متوقع، واتجها إلى الدخول في صراع ومواجهة بينهما.

Isiah Berlin

Eloge de la liberté p176-180

T.F Ed. Calman-Levy 1969

2. الحرية في الفكر العربي الاسلامي

الحرية في الفكرالعربي الإسلامي

راشد الغنوشي

يعد مفهوم الحرية من أكثر المفاهيم الفكرية والفلسفية ثراء وغموضا معا، ربما بسبب تعلق المسألة بماهية الإنسان وما هي عليه من تعقيد، وبسبب المساحة الواسعة التي تحرك فيها هذا المفهوم عبر التاريخ، حتى احتارت العقول في حده، بسبب أن كل محاولة من ذلك القبيل تحمل في ذاتها تناقضا مع طبيعته، بما يجعل كل حد للحرية ضربا من نفيها، لا سيما وقد ظل المفهوم قرونا طويلة يتحرك في مجالات تستعصي على الرؤيا الواضحة، أعني مجال الميتافيزيقا بحثا عن الماهيات، ماهية الوجود والإنسان؟

وفي مجال الفكر الديني فيما يعرف بعلم الكلام، لم يكن التخبط أقل من ذلك، فقد انتهى أكثر البحث في حرية الإنسان من جهة علاقتها بقدرة الله سبحانه، وهذه هي الرؤية الرئيسية النظرية التي طرحت من خلالها مشكلة الحرية في التراث الإسلامي الكلامي، انتهى بتشجيع من أنظمة الجور، إلى جبر صريح، كما هو حال مدارس الجبر والحلولية والاتحاد، وجل ما تأسس عليها من الطرق الصوفية والمناهج التربوية، أو إلى جبر مقنّع، كما هو حال الكسب "الأشعري"، وهو ما شكل سحابة داكنة غشيت لزمن طويل ولا تزال سماء العقائد والثقافة والحياة الإسلامية عامة.

وكان كثير من ذلك بتاثير مباشر وغير مباشر من أنظمة القهر، وبعضه بتأثير رد فعل غير موزون على منهج اعتزالي خاطئ أضر بالحرية من حيث ابتغى الانتصار لها، حرية إنسانية تنال -من خلال صيغ التعبير عنها في الأقل- بشكل مباشر أو غير مباشر من اعتقاد المسلم في قدرة إلهية غير محدودة، بما خشي معه من شبهة الثنائية، وأعطى الفرصة لخصوم الاعتزال أن يصيبوهم في مقتل، فلم يعمر نهجهم التحرري طويلا، رغم أن مدارس كثيرة تغذت منه، لاسيما وقد تورط في الانتصار لمذهبه بسلطان الدولة لفرضه عقيدة ملزمة للمسلمين، وهو ما شكل فضيحة تاريخية لهم وعبرة أبدية للمثقفين أن يترفعوا عن الربح السريع عبر انتهاز فرصة القرب من سلطان ليحسموا بأدواته، ومنها سوطه وأمواله

وتوظيفاته، صراعاتهم الفكرية والعقدية مع خصومهم، بما مثل خفة وتعجلا وخيانة للحرية نفسها، فكان الخطأ القاتل، وكان الانتصار الساحق –في النهاية– للجبر في الاعتقاد والتربية (التصوف) والسياسة، بعض ثمار ذلك الشطط والخطأ الاستراتيجي.

وكانت انعكاسات هذا الانتصار كارثية على جملة المسار الحضاري للأمة الذي لم تتحرر من آثاره نهائيا حتى يومنا هذا، بما أثمره الجبر وما تطور إليه من عقائد وحدة الوجود والحلول وما جرته من عطالة في العقول لصالح التقليد والتخريف، ومن سلبية في الأخلاق واستبداد في السياسة وتصوف في الثقافة والتربية، فخيم سكون رهيب غشى سماء الأمم التي ابتليت به ومنها أمة الإسلام لعصور طويلة، وكثير من آثاره متواصلة.

وبينما جعل "المتكلمة" حديثهم في هذا المفهوم جدلا حول الجبر والاختيار في علاقتهما بالقدرة الإلهية فإن الفقهاء قد عافوا الخوض في هذا الجدل بل قد حذروا منه، ولم يقف بحثهم في الحرية عند موضوع "الرقيق" كما وهم البعض منخدعا بالصياغات، قاصرا بحثه في مظان محددة كعلم الكلام بدل تتبع المفهوم والغوص في مضامينه في مظان عديدة متنوعة، حتى وإن اختلف الاصطلاح باختلاف العصور. ولو فعلوا ذلك لألفوا أن مجال التناول لمفهوم الحرية في الفكر الإسلامي قد غطى ساحات كثيرة ليس علم الكلام أوسعها، بل إن أوسعها علوم الفقه وعلم تزكية النفوس، إلا أن الثابت أنه كان ضامرا في المجال السياسي تحت التأثير المباشر وغير المباشر للاستبداد. وكما انتقل الحديث في التجربة الغربية عن الحرية من ساحة الميتافيزيقا حيث لم تفض غالبا لغير نفيها إلى ساحة الحقوق في اتساعها، أي إلى القانون وفلسفته، فقد حدث ما يشبهه من بعض الوجوه في التجربة الإسلامية، فرغم أن مباحث الكلام ومجادلاته في هذه الساحة قد استقطبت الأضواء وانتهت هي الأخرى بفشل ذريع بفعل ما تورط فيه أهل الاعتزال وهم أرباب الكلام من إغراء ثيوقراطي، شرع لقيام محاكم تفتيش، حتى كاد تورطهم في الطمع في استخدام جهاز الدولة لفرض تصوراتهم الكلامية يفضي إلى قيام نظام ثيوقراطي يجعل من الدولة كنيسة تفرض تفسيرها للنصوص على الناس بالحديد والنار، لولا ثورة ابن حنبل.

وإن نجحت ثورة ابن حنبل في منع قيام وصاية للدولة على الدين فقد أفضت بالنتيجة إلى إطلاق العنان للقوى المضادة للحرية، فعاد مبحث الحرية ليتحرك –كما كانت سيرته منذ قيام الملك العضوض– في سوح محددة مأمونة بعيدا عن المناطق الساخنة، هي سوح الفقه

المتعلقة بحقوق الناس فيما بينهم وبين ربهم (العبادات) وفيما بينهم (المعاملات)، ولكن بعيدا عن المنطقة الساخنة، الحقوق التي بينهم وبين حكامهم، وهي الساحة الرئيسة التي ضاق فيها الحديث وغلبت عليه المجاملات وضروب التملق للحكام، ووصايا كتاب الدواوين التي أحيت في الإدارة والثقافة الإسلامية مواريث الساسان الثيوقراطية على أنقاض مواريث الشورى المحمدية، وكان ذلك الباب الرئيس الذي دخل منه الانحطاط زلا يزال مخيما على دنيا المسلمين.

والحق أن الفقه فقه العبادات والمعاملات -عدا الفقه السياسي- مثل أخصب حقول الثقافة الإسلامية، لأن وضوح العقائد الإسلامية وبساطتها لم يبق لدى المسلمين من حاجات كثيرة للتفلسف الميتافيزيقي، خلافا للتجربة الغربية منذ عصر الإغريق، حيث كانت الأسئلة الوجودية مقضة للمضاجع، وذلك ما دفع بالعقل الإسلامي في بحثه عن الحرية -مثلما فعل العقل الغربي بعد ذلك- يتجه بها إلى مجالات الرؤية فيها أوضح مثل موضوع الحقوق.

ورغم ثرائه الواسع فإنه -كما تقدم- بفعل نموه في مناخات الأنظمة المستبدة كانت مباحث الحقوق السياسية للأمة في علاقتها بالدولة من أفقر فروع الفقه بالقياس إلى فقه العبادات والمعاملات، لدرجة أن أهل التزكية بزعامة فطاحل كبار، مثل الحسن البصري والغزالي والمحاسبي والجيلاني وابن تيمية وابن القيم، ضاقوا ذرعا بمجادلات المتكلمة وبجفاء الفقهاء وشكلانيتهم، فاتجهوا بمبحث الحرية إلى آفاق ومقامات علوية رحبة تتمركز حول أحوال النفوس لتزكيتها والارتقاء بها إلى آفاق التحرر الحقيقي بفك أسرها من سجن الشهوات وحبائل شياطين الإنس والجن وضغوط الواقع وإكراهاته وضغوط الجسد وحتمياته، لا بقصد كبتها وقهرها.

ومما تجدر ملاحظته أن هذه المباحث للحرية ظلت موزعة لا ينتظمها منظور فلسفي واحد، وذلك بعد أن ساد الجبر ثقافة عامة للمسلمين وأساسا لنظامهم السياسي الذي يحكمهم وحتى النظام التربوي الصوفي الذي يؤطرهم، حتى تعذر على جهود الإصلاح ومشروعهم الشامل كالذي جاء به ابن تيمية وابن خلدون، كما أسلفنا، أن يوقف سير المركبة في اتجاه التدهور، وإن أمكن لقوة المجتمع الإسلامي الأهلي أن تبطئ السير بفعل ما كان عليه الاجتماع الإسلامي من انتظام ذاتي وتحرر نسبي من التذيل للملك العضوض، خلافا لما آل إليه الأمر في مجتمعات "الحداثة" التي أورثناها الاحتلال الغربي التي ابتلعت المجتمع

فصادرت أوقافه ومؤسساته التعليمية والخدمية الأهلية لتسلبه حتى ما ورثه عن أسلافه من بقايا حرية متمثلة في جملة مؤسسات المجتمع الأهلي مستقلة عن "الدولة" يديرها المجتمع باستقلال تحت إشراف من يرتضي من العلماء كالأوقاف والمدارس والتكايا، لقد احتاجت الأمة حتى يرفع بعض الركام عن إرث ابن تيمية وابن حزم وابن خلدون والشاطبي في الإصلاح واستعادة الاتصال بمنابع الوحي ووقود الثورة والتحرر، جمعا لما تفرق من أبعاد الحرية بمقتضى نهج الاستخلاف.

الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام: راشد الغنوشي
ط1، 2012 مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون

حق الحرية في الإسلام

علال الفاسي

إن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه؛ ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين. وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته؛ لأنها أول تحمل للمسؤولية التي ستناط به؛ وليس معنى هذا أنه حر ما دام لم يتحمل فإذا تحمل أصبح حرا مكلفا على مبدأ الحرية الملتزمة كما يعبر الوجوديون ولكن المقصود أنه يبقى في فترة النظر والبحث إلى أن يقتنع بأنه مكلف فيكون قد اختار الحرية على الفراغ أو الفوضى أي عبودية التقاليد وما التصق به من الوسط الذي نشأ فيه. فإذا اختار الحرية فقد آمن بأنه مكلف فيصبح حرا لأنه يصبح مسؤولا؛ ويصبح مسؤولا لأنه يصبح حرا.

لقد شرحنا من قبل خطأ الماركسية التي تعتبر الإيمان بالدين تفويتا للحرية التي جبل عليها الإنسان؛ ذلك لأننا نرى أن الإنسان لم يخلق حرا بطبعه؛ وإنما خلق ليكون حرا. الحرية خلق؛ وليست غريزة؛ ولو كانت غريزة لما استطاع أحد تفويتها. ولكن الإنسان البدائي كان عبدا للطبيعة وللخوف من آثارها؛ ثم كان عبدا لسيطرة الآباء والرؤساء الذين اتخذوا عبوديته سبيلا لقضاء أغراضهم الشخصية التي لم تكن ذات أهمية كبرى؛ إذ لم تكن تعدو الخدمة والجندية وتنفيذ إرادتهم فيمن يقعون تحت غضبهم ثم جاءت الاخاذية فبلورت روح الاستعباد وأعطته صبغة من المشروعية أصبح الارقاء أنفسهم يؤمنون معها بصفتهم فكيف يعقل أن تكون الحرية موجودة في فكر من يؤمن بأن عبوديته حق؟ الحرية معدومة بالنسبة للعبد ولن تصبح لديه شيئا موجودا حتى يؤمن بأنه مكلف بإزالة ذلها عن نفسه وعن شخصه؛ وإيمانه بذلك هو تحرره فكريا.

فالحرية الذاتية؛ هي الاساس الأول للحرية التي نادى بها الإسلام وأقرها. والحرية في الإسلام تنظر إلى المعنى الاصيل في اللغة العربية للحرية. فالحر ضد الزائف. فهنالك جوهرة حرة وهنالك حجارة تعطى شكل الجوهرة والإنسان الحر ليس هو الذي لا يملكه أحد؛

لن ذلك جزء من الكرامة التي يجب أن يتمتع بها الإنسان. ولكن الإنسان الحر هو غير الزائف أي الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية.

فالحرية إذن خلق ذاتي وشخصي للإنسان تتجلى آثاره في أعمال الإنسان الصادرة عن شعوره بالتكليف.

وليست حرية الجسم من سيطرة الغير إلا مظهرا له قيمته في ازدهار الشخصية وتفتحها. ولكنه ليس إلا ثمرة من ثمرة الحرية الداخلية التي تجعل الإنسان مومنا بالحق ومكافحا من أجل العدل والحرية للجميع.

الحرية الوطنية:

تأتي بعد حرية الإيمان في الاعتبار الإسلامي حرية الإنسان في وطنه؛ فلكل أحد أن يستقر في وطنه موفور الكرامة كامل الحرية محميا من كل إذاية أو أضرار؛ ولا حق لأحد في أن يستعلى عليه أو يستعبد بلاده أو يخضعها لحكم لا ترغب فيه ولا يقبله أهلها. ويسمى الإسلام المقهورين في وطنهم بالمستضعفين. وجعل الجهاد في سبيل تحريرهم نوعا من الجهاد في سبيل الله؛ إذ عطفه عليه في القرآن في معرض الحث عليه (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من مدنك نصيرا. الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت) وهذا ما يبين بوضوح حرمة المواطن في وطنه وحقه في مقاتلة الذين يستضعفونه. وهو ما يتفق مع الإعلان الدولي لحقوق الإنسان الذي ينص على حق مقاومة الطغيان والثورة على الجور.

فإذا لم يستطع المستضعفون أن يقاوموا ولم يجدوا من يذب عنهم من المجاهدين فإن الإسلام يوجههم غلى ترك وطنهم لأن وطنا يستذل أهله لا ينبغي أن يقيم به حر وذلك قوله تعالى: (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم؛ قالوا فيم كنتم؟ قالوا كنا مستضعفين في الأرض. قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها)؟.

وهجرتهم لا تعني قطع علاقاتهم ببلادهم؛ وإنما تعني البحث عن مكان للحرية لمقاومة الظلم والاستبداد لإنقاذ الوطن؛ مثلما فعله النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرون معه من مكة إلى المدينة فقد عادوا إلى مكة فاتحين ومحررين بعد أن هاجروا منها للبحث عن سعة في الأرض وأنصار للدين. وقد وعدهم القرآن بأنه سيعينهم وينصرهم ويجعل منهم

حكام وطنهم الذي استضعفوا فيه ويسقط الفراعنة الطغاة الذين استضعفوهم قال تعالى: (ومن يهاجر في سبيل يجد في الأرض مراغما كثيرا وسعة) (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين؛ ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون)؛

وإذا كانت هذه المقاومة واجبة ضد القاهرين ولو كانوا من أبناء الوطن فهي واجبة ضد كل مستعمر أجنبي أو معتد خارجي بالأحرى؛ لأن الأمر حينئذ يدخل في باب الدفاع عن أرض الإسلام وهو واجب على أبناء الأرض المعتدى عليها قبل غيرهم. وإذا وقع هجوم أجنبي على الوطن الإسلامي فإن التعبئة العامة تصبح واجبة على الرجل والمرأة فإذا قوى السكان وحدهم على الدفاع فذاك وإلا فيمكنهم أن يطلبوا النصرة من إخوانهم في الدين المقيمين في الأوطان الإسلامية الأخرى وعلى هؤلاء أن يستجيبوا لنصرهم إلا على قوم بينهم وبينهم ميثاق؛ وفي كل الأحوال فإن نظام الخلافة يعتبر أرض الإسلام واحدة والاعتداء على جزء منها اعتداء على الكل.

وهكذا نرى أن حرية الفرد في وطنه جزء من حرية الجماعة وتنقلب في الاعتبار الدولي الخاص جزء من سيادة الوطن التي يجب على الدولة تعبئة قواها كلها لحمايتها.

الحرية الفردية:

وتشتمل حرية المواطن في وطنه حريته الشخصية في المعاملات التي يرغب في الدخول فيها أو لا يرغب؛ فلا يصح لأحد أن يكرهه على عمل لا يرضاه إلا ما كان من الواجبات الوطنية المفروضة على الجميع؛ فإذا أكره أحد على عقد من العقود فإن ذلك العقد باطل والمكره في حل من الوفاء به؛ وكذلك إذا وقع خداعه في معاملة ما أو غشه أو خيانته وثبت ذلك بأدلته الشرعية فإن تلك المعاملة باطلة وليس لأحد أن يلزمه بها.

ولكل من الرجل والمرأة أن يختارا من يتزوجان به في أمن من كل ضغط أو إكراه.

كما أن لكل مواطن أن يختار نوع العمل الذي يتفق مع طبيعته وينسجم مع مزاجه وله أن يقيم حيث شاء وينتقل في الأرض كيف شاء.

وحرمة مسكنه مضمونة.

وأسراره الشخصية محترمة ولا حق لأحد أن يطلع على رسائله أو أوراقه أو يدخل إلى منزله لتفتيشه إلا في الصور التي ينص عليها القانون.

الحرية السياسية:

المجتمع الإسلامي يقوم على أساس العقيدة الإسلامية والأخلاق الدينية ومقاصد الشريعة في حفظ المقومات الإنسانية التي تؤول إلى العقل والدين والمال وحفظ الأجسام وهي التي أوضحنا جوانب منها في مختلف فصول هذا الكتاب.

وتنتظم هذه الأسس في قواعد عامة تتغلغل في أعمال الإنسان وتضرفاته سواء حينما يخلو إلى نفسه كفرد أو حينما يكون جزءا من جماعة كالأسرة أو جزءا من المجموع كالأمة والدولة.

فحريته داخل الأسرة تفرض عليه حماية هذه الجماعة التي هو جزء منها وأحد أعمدة بنائها ولذلك فإن له حق النضال في سبيلها وحرية التعبير والمطالبة لما يريده لها في حدود القواعد الخاصة بالأسرة.

وحريته داخل المجموع كجزء من الأمة أو الدولة يعطيه الحق الذي يخوله نقد التصرفات الخاصة أو العامة إذا كانت تتنافى مع الأسس الأخلاقية أو القواعد التي تقوم عليها الأمة الإسلامية ودولتها. وهذا ما يسمى في عرف التشريع الإسلامي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فلكل أحد أن يأمر بالقول وبالكتابة الخاصة والعامة بالمعروف؛ وينهى بالقول وبالكتابة الخاصة والعامة عن المنكر. ولكل أحد أن يبحث عمن يساعده في مهمته من إخوانه الذين يشعرون بالحاجة إلى العمل لدفع المنكر وإقرار المعروف.

وهذه الحرية تشمل بالطبع حرية الفكر والقول والتعبير بأنواعه والنشر بجميع وسائله؛ ونقد تصرفات الدولة والقضاء والأشخاص؛ لا يحد ذلك إلا الحق نفسه أي أن يكون الأمر بالمعروف داخلا في المعروف والنهي عن المنكر خارجا عن المنكر.

فالحرية السياسية الإسلامية لا يحدها شيء خارج عنها؛ وإنما تحدها الحرية نفسها لأنها جزء من خلق الإسلام.

ويدخل في الحرية السياسية المساهمة في الشورى والانتخاب لأعضائها؛ وغير ذلك من معالم الأنظمة الديموقراطية التي تختلف بحسب الدول والعصور؛ وقد أوضحنا أن الحكم لله؛ والسيادة للشعب بحكم الخلافة عن الله ومنه يستمد الحاكمون سلطتهم. وإذن فالمكلف

الإسلامي خليفة عن الله؛ فله حق التمتع بممارسة معالم الخلافة كلها؛ فينتخب وينتخب ويعبر عن رأيه ويساهم في نصب الحاكمين وفي عزلهم إن اقتضت المصلحة ذلك.

وفي إبداء الرأي في تعديل القوانين الأساسية أو الأنظمة أو إصلاحها فإذا أجمعت الأمة على شيء أو قررته أغلبيتها وجب عليه الامتثال؛ وإن لم يسقط حقه في التمسك برأيه أو الاحتجاج له بما هو من مصادر الحكم في الإسلام.

والقصد الأساسي من الحرية السياسية في الإسلام هو تعاون المسلمين في بناء الدولة الإسلامية وحماية الدعوة من الاعتداء الخارجي والتحريف الداخلي؛ وحماية بيضة المسلمين من الكسر أو الانشقاق. وخدمة المجتمع بنشر الفضيلة وتركيز الخلق وتعميم المعرفة.

حرية البحث العلمي:

من الأسس التي بني عليها المجتمع الإسلامي النظر والاقتناع المؤديان إلى المعرفة النظرية حتى أن علماء التوحيد قالوا إن أول واجب على المكلف هو النظر ثم بعد ذلك المعرفة.

والإنسان في الشريعة الإسلامية غير مواخذ إذا لم تبلغه الدعوة أي إذا لم يكن اقتنع بعد السماع ونظر وآمن.

وإذا كان هذا هو الشأن فيما يرجع للإيمان نفسه فإن الأمر أوضح فيما يرجع لاختيار الأفكار واتباع المذاهب والنظريات؛ وقد مدح الله تعالى المومنين بأنهم (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب) وليس أفضل من هاتين الصفتين اللتين يتصف بهما المستمعون للقول والذين يحسنون الاختيار والقول أعني الهداية والعقل.

ويعتبر الإسلام العلم ما كان ناتجا عن نظر وبحث أو عيان وتجربة وانتهى إلى يقين بالمعلوم, ويماثلها ما كان ناشئا عن وحي صاحبه إيمان الشخص بصدقه، لأن التصديق بالوحي فرع عن الإيمان فيؤدي إلى نفس اليقين الذي يؤدي إليه النظر والتجربة. ولذلك قال تعالى في كتابه الكريم (ولا تقف ما ليس لك به علم؛ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا) فإذا خان الغنسان سمعه أو خان تجربته المرئية أو خان فؤاده العاقل الواعي فاتبع ما لا علم له به بوسيلة من هذه الوسائل؛ فإنه يكون متبعا للأوهام ومقلدا لمن

لا يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس فيصبح مسؤولا عن تخليه عن أسباب المعرفة اليقينية واتباعه للهوى وحاجة النفس.

بهذا الإرشاد القرءاني فتح الإسلام حرية البحث والنظر للوصول إلى المعرفة واليقين.

وإذا كان الإنسان نفسه مسؤولا عن تنازله عن أسباب العلم الحق؛ فإنه لا يسوغ لأحد أن يحرمه منها؛ أو يحول دونه وبين اتخاذ السبل المؤدية إليها من الدرس والجدل والمناظرة اتخاذ السبل المؤدية إليها من الدرس والجدل والمناظرة والبحث والتجربة؛ وما أوسعه من باب للعلم هذا الذي يفتحه الإسلام حين حمل الإنسان نفسه مسؤولية البحث عن الحقائق العلمية؛ وتحرير العلم من كل ما يناقض الرواية الصحيحة أو التجربة الملموسة أو المعقول الصحيح.

إما إذا أردنا أن نعرف قيمة العلم في الإسلام ودعوته لتعميمه أن نعرف قيمة العلم في الإسلام ودعوته لتعميمه بين الناس فإننا سنجد بحرا لا ساحل له وتكفي هذه الآية الكريمة التي تلقى هذا السؤال الملئ بالتقدير: (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون).

حرية العمل:

أحسن الأستاذ العقاد حين جعل أساس الديموقراطية الاقتصادية في الإسلام أمرين:

الأول ابطال الاستغلال.

الثاني تقديس حق العمل.

والحقيقة أن الحرية الاقتصادية لا تتحقق في مجتمع ما إذا كان يسمح لبعض أفراده أو جماعاته باستغلال إخوانهم وأخذ نتائج أعمالهم بغير حق وكان إلى جانب ذلك يمنع الناس من حقهم في أن يكدحوا ليكسبوا قوتهم أو يحرمهم من أجورهم.

أما المجتمع الفاضل فهو الذي يتيح فرصة العمل للجميع ويساعده عليه ويحميه من كل من يريد احتكار مصدر للعيش أو استغلاله وحده أو حرمان فئة من الناس منه. وقد توعد سبحانه وتعالى الكانزين بأقسى أنواع العقوبة حين قال: (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون).

وتحريم كنز الذهب والفضة وهما العملة الأصلية يعني محافظة الإسلام على وسائل الرواج الطبيعي لهما؛ لأن عدم كنزهما يعني استعمالهما؛ وهذا يعني تنقلهما من يد إلى آخر عن طريق المعاملات المشروعة؛ وهذا ما يوضح تماما أن وسائل الكسب يجب أن تكون في

متناول الجميع؛ وأن تعتبر وسيلة لا غاية لأن الغاية هي ضمان ما به قوام الحياة للجميع لا تكديس الأموال واستكثارها. ولذلك علل الشارع الحكم بتوزيع الغنائم على مستحقيها بقوله: (كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم) أي حتى لا ينحصر رواج المال في يد طائفة من الاغنياء دون غيرهم من الناس.

ولاشك أن تكديس المال واعتباره غاية يؤدي إلى الاتجار فيه كبضاعة مع أنه أداة لاقتناء البضاعة؛ وذلك ما يعني الربا أي النظام الرأسمالي الذي لا يراعي في أسباب الكسب المشروع من غيره وقد حرم الإسلام الربا لأنه مبني على اعتبار المال غاية وعدم تقدير قيمة العمل؛ ولأنه يؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل.

وعلى العكس من ذلك فقد قدس الإسلام العمل وحث عليه واعتبره من أهم أسباب الكسب الحلال؛ قال عليه السلام: (إن أفضل الكسب كسب الرجل من يده وأن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده).

وقال عليه السلام: (إن الله يحب العبد المحترف ويكره العبد البطال).

وقال تعالى: (ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون).

ويقول تعالى: (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون).

وإذن فالعمل مطلوب؛ وللعامل أجر عمله لا يبخس منه شيئا.

وعلى الدولة بمقتضى ذلك أن تحمي العامل من الاستغلال وذلك:

أولا – بإتاحة وسائل العمل والإنتاج للجميع.

وثانيا – بعدم بخسه حقه وعدم استغلال فائض القيمة لعمله في غير مصلحته هو أو مصلحة المصارف الشرعية التي يسهم فيها كغيره من الناس؛ وليس أدل على وجوب هذه الحماية للعامل من قوله تعالى: (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر؛ فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غضبا) فتعييب السفينة كان حماية للمساكين الذين يعملون في البحر من اغتصاب الملك لها؛ لأن ذلك العيب يمكن تداركه بالإصلاح والملك الذي من ورائهم لم يكن يأخذ إلا السفينة الصالحة.

وإذا كان العمل ممدوحا فإن أكل المال بالباطل مذموم، وذلك قوله تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل). والمقصود بالباطل هو الأخذ بلا مقابل عمل؛ سواء كان ذلك عن

طريق الاغتصاب الصريح أو طريق الربا أو الغش أو الخيانة؛ فلا يبقى هنالك إلا الكسب الناتج عن العمل؛ أو ما أباحه الشارع من ميراث أو هبة أو زكاة لمن يستخقها.

وحرية العمل مقيدة بحق الغير؛ وبما فيه المصلحة العامة، وهو ما يشمل المنع من ما يضر بالمجتمع من المحرمات وضروب الفساد.

علال الفاسي: مقاصد الشريعة،

مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء (بدون تاريخ)

الحرية طبيعة ملازمة للإنسان

لطفي السيد

لو كنا نعيش بالخبز والماء، لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية.. ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة، ليس هو إشباع البطون الجائعة.. بل هو غذاء طبيعي أيضا كالخبز والماء، لكنه كان دائما أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلبا وأغلى ثمنا.. هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية.

انا إذا طلبنا الحرية لا نطلب بها شيئا كثيرا، إنما نطلب الغذاء الضروري لحياتنا.. نطلب ألا نموت، ولا يوجد مخلوق أقنع من الذي لا يطلب إلا الحياة ووسائل الحياة.. كما أنه لا أحد أقل كرما من ذلك الذي يضن على الموجود الحي بأن يستوفي قسطه من الحياة.

لست أعجب من الذي يستهين بحياة الرجل فيستعجل عليه القدر المحتوم، ولكني أعجب من الذي يبالغ في الرحمة بالإنسان يستحييه شبعان ريان يفهق جيبه بالنقود معطل الحرية، قد ضرب بين عقله وبين الأشياء والمعاني بحجاب، فلا يتناولها.. وحيل بين مشاعره وبين موضوعات غذائها فلا تتحرك بل تموت. أعجب من الذي يظن الحياة شيئا والحرية شيئا آخر، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية هي المقوم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية.

أجل.. إن المرء يحفظ حرية الفكر وحرية المشاعر، أي يحفظ حريته الطبيعية حتى في غيابة السجن.. يحفظها في كل حال هو عليها ما دامت روحه في جسده.. إنه خلق حرا في كل شيء حتى في أن يعيش وفي أن يموت. غير أن هذه الحرية الطبيعية لا فائدة منها إذا تعطلت من آثارها، فالذي سجن، والذي منع الكلام، والذي منع الكتابة.. كل أولئك يحفظون حريتهم في نفوسهم، ولكنهم فقدوا الانتفاع بها أي فقدوا بذلك الحرية المدنية.

كذلك الذين تركوا أحرارا كما خلقهم الله.. أحرارا يقولون ويكتبون ما يشاءون ويعملون بالمعروف ما يشتهون، ولكنهم ليس لهم في إدارة جمعيتهم إرادة محترمة... أولئك لهم الحرية الطبيعية والحرية المدنية، وهم محرومون من الحرية السياسية.

لا نريد بذلك أن نتصدى للتعريفات الاصطلاحية لأنواع الحرية.. ولكن جرنا إليه عرضا التحليل على أن الحرية المعطلة عن الاستعمال هي في حكم المفقودة، وأن الحرية الطبيعية الملازمة للإنسان لا يصح أن تسمى حرية، إلا إذا كان ميسرا له استعمالها.. أرأيت أن المرء يرى الطريق بعينيه المعصوبتين، ويأكل ويشرب ويبطش بيديه المكتوفتين.. لكن العين المعصوبة واليد الموثوقة كلتاهما في حكم المعدومة، إنما يكون المرء حرا بمقدار ما لديه من وسائل استعمال هذه الحرية.. وإنما يكون حيا بمقدار ما جاز له من الاستمتاع بالحرية.. فالحرية الناقصة حياة ناقصة، وفقدان الحرية هو الموت.. لأن الحرية هي معنى الحياة.

طبعنا على حب الكمال في حياتنا، ومعاداة كل العوارض التي تعرض لنا في طريق المثل الأعلى للمعيشة المستكملة وسائل الحرية وآثارها.. ولا خيرة لنا فيما طبعنا عليه. وسواء كان هذا الشوق الطبيعي إلى حياة الحرية مصدر سعادة أو مصدر شقاء، فإنه على كل حال نار تتأجج بين ضلوع الحي لا تبرد أو تصل به إلى المرغوب.

أجل، إن المثل الأعلى ليس نقطة ثابتة ولا عرضا محدود المسافة يمكن بلوغه.. بل كلما بلغناه انتقل شبحه أمامنا إلى نقطة أخرى على أبعد مرمى النظر لسنا بالغيه ولا منصرفين عن التشبث بإدراكه.. بل يسوقنا إليه حاجة لا قبل لنا بالصبر عن قضائها، ولو كلفتنا أن نركب متن التعسف.

لذلك لا يزال يستغلق علينا فهم الأباطيل القديمة التي كانت الغطرسة الجنسية تأخذ بها الكتاب ليسقطوا في هاوية التناقض.

يقولون أن بعض الناس خلق للسيادة أبدا، وبعضهم خلق للعبودية أبدا.. ولا نزال نرى هذا الخطأ يتردد في آراء الساسة المستعمرين في هذا الزمان على صورة أقل شناعة وبعبارة أكثر ائتلافا مع مدنيتنا الحديثة.. يضعون أصابعهم في أعينهم إذ تكون النتيجة المنطقية النهائية لهذه المقدمات الصادقة هي هذه الجزئية: (بعض الإنسان لا إنسان)

كذبت فلسفتهم، وصدق الذي يشعر به كل إنسان منا في نفسه من الميل إلى الرقي في كل شيء، وإلى الحرية قبل كل شيء.. صدق هذا الأثر الذي نجده في طليق الأسر أو السجن يوم اطلاقه، وفي محاولة المعقول أن ينشط من عقاله.

صدق ذلك الالم الذي يجده ذو الفكرة العلمية من حبس حريته عن التصريح بها فتظل تجول في نفسه ويغلى في نفسه حب ابدائها في صدره يقلق خاطره ويكد ضميره ويحتوي على كل مشاعره، حتى يفضل الموت في إرضاء هذا الحب على الحياة في كتمانه. وكم عالم استحب الموت على الحياة في سبيل حبه لحرية اقتناعه العلمي.. فمنهم من قتل، ومنهم من حرق، ومنهم من حبس أو عذب.. وجلهم من تلك الأمم التي يقولون أنها خلقت لغير السيادة

فإذا وجدت عبدا لم يؤثر الحرية على العبودية، ولم يطب نفسا بالعتق من الرق، فذلك مثل من أمثلة التشويه النادر في بنى الإنسان وليس قاعدة يصح الأخذ بها.. وحسبنا أن نرى الأدلة الحسية قائمة على أن حفظ الوجود الذاتي المجرد عنه آثار الحرية ليس أعز على نفس الإنسان من الاحتفاظ باحترام حريته، وان الذي يراجع ماضي العالم لا يجد أمة من الأمم المخلوقة للعبودية –كما يزعمون– إلا قاتلت عن حريتها.

وإذا كان أصدق المعلومات هي تلك المعلومات التي تقدمها لنا المشاهدة الواقعة، ومادامت هذه المشاهدات تدلنا على ما ذكرنا بعض أمثلته، فالإنسان –على الرغم من فلسفة الاستعماريين– حر بطبعه ميال إلى الحرية ميال إلى الرقي فيها إلى المثل الأعلى، وأنه لا تفاوت بين أفراد الإنسان إلا في تقدير هذا المثل الأعلى وفي سهولة الوسائل الموصلة إليه.

الحرية طبيعية، وميل الناس إلى تحصيلها طبيعي بالضرورة، يشتد ويظهر مع القوة الحيوية، ويضعف وتخمد آثاره مع الضعف.. فكما أن القوى لا يموت جوعا، كذلك لا يصبر على الحياة البعيدة عن المثل الأعلى للحرية.

ولقد أصبحنا في بلادنا ندرك الحرية بمثلها الأصلي الذي يأتلف مع شرف الإنسان في هذا الزمان، فقد أصبحنا نمتعض من كل فكرة، ومن كل قانون، ومن كل عمل، يمس "الحرية الشخصية" أو يعطل استعمال "الحرية المدنية" في غير الحدود المتفق عليها في أعلى البلاد مدنية، وأصبحنا كذلك نرى أن الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي حكومة الدستور.

ومنا من لا يخشى أن يصرح بأن استقلال الأمة هو الطلبة الكبرى التي يجب أن توجه إليها قوى الشعب بأسره، فلم يبق علينا للتدرج في مراقي الحرية والتقرب من مثلها

الأعلى المتفق عليه بيننا، الا الوسائل المنتجة.. فإن إرادة الأمر شيء والقدرة عليه شيء آخر.

أما القوة فإن طبيعتها تختلف في كل زمان ومكان تبعا لطبيعة عيشة الأمة واعتقاداتها الدينية وعاداتها وأخلاقها، ونتيجتها تختلف دائما باختلاف طبيعة الوسائل التي يمكن استخدامها.. وعندنا أن أول مظهر للقوة هي القوى المعنوية، قوة الحرية العلمية.. فإن الآراء العلمية ليس من شأنها أن تجد من القوة القاهرة -خصوصا في الأزمان الحاضرة- معارضة تذكر. فإذا استخدم المتعلمون إرادتهم في إظهار حريتهم العلمية، كان لهم من ذلك مرانة تنفعهم في تربية أخلاق الشعب وتعويده على حرية الرأي والصبر على الأذى الذي ينتج دائما عن حرية الرأي، سواء أكان ذلك من الحكام أم من المحكومين..

إن الذين يبخلون علينا بالقرب من المثل الأعلى من حريتنا التي أتانا الله إياها من فضله، يجدون من أمثلة تقصيرنا في إظهار حرية الرأي في العلم وفي السياسة ما يحتجون به في إرادتنا على البقاء على ما نحن عليه.. فإذا أحسوا من حريتنا في الآراء العلمية الإرادية قوة لا يقف أمامها استهزاء الجهلاء ولا غضب الكبراء ولا استدرار المنافع الخسيسة، لا يجدون مندوحة من التخلية بيننا وبين طريقنا إلى المثل الأعلى لحريتنا.

ومن قصر النظر أن يظن أن هذه القوة المعنوية، قوة التمسك بالحرية والتماسك على نصرتها، غير كافية في تقريبنا من مثلها الأعلى.. أقول وأؤكد أنها هي وحدها كافية في انالتنا طلبتنا، فلنرض نفوسنا على الاستمساك بها ولننتظر النتيجة.

إن تقدمنا في نيل قسطنا الطبيعي من الحرية يستحيل أن يوجد، ولو كانت في أيدينا أكبر معدات القوة الوحشية، وكان عددنا أضعاف ما نحن عليه، إذا كنا لا نتخلص من وصمة عبادة الآراء والأفكار من غير تمحيص اعتمادا على مكانة قائلها.. وإذا كنا لا نقطع بأيدينا تلك السلاسل التي قيدت عقولنا والأوهام التي أفسدت علينا الاستفادة من المبادئ الجديدة. إننا إذا جربنا أن ترفع منار الحرية في الميدان الذي لنا فيه حرية العمل وليس لنا فيه مزاحم وشريك، كان ذلك فاتحة خير لإظهار شيء من القوة الضرورية لظهور الحرية وتأييدها.

الحرية السياسية

لطفي السيد

وقع أحد فلاسفة اليونان في الرق، وقادوه إلى سوق العبيد ليبيعوه فيها، فأخذ ينادي: "من يبغي أن يشتري له سيدا؟!".. فمن القدم أن المفكرين من بني الإنسان يعتبرون الحرية طبيعية، وأنها معنى من المعاني اللازمة للنفس لا تنفك عنها مطلقا. ومهما عطلت آثار الحرية فمنع الحر من عمل ما يريد كان كم فوه فلا ينطق، وشد وثاقه فلا يبطش، وقيدت رجلاه فلا يسعى، فإنه مع هذا كله لا يزال حرا حائزا جوهر حريته، ولو نقصه العرض الذي هو أثر الحرية. فحريتنا هي نحن.. هي ذاتنا ومقوم ذاتنا، هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا، وما وجودنا إلا الحرية.

ليس في استطاعة أحد أن يسلب أحدا حريته قبل أن يسلبه روحه، وليس لامرئ أن ينزل عن حريته لغيره ما دام لا حق له أن ينزل عن حياته التي وهبها الله له، والتي لا يأخذها إلا هو.

غير أن آثار الحرية قد غلب عليها اسم الحرية، متعددا بتعدد جهاتها.. فالقدرة الفعلية على العمل والترك، هي الحرية الشخصية أو هي الحرية المدنية، وتعريفها أن تعمل ما تشاء بشرط ألا تضر بالغير.

وأما الحرية السياسية، فهي أن يشترك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكا تاما كاملا، وهذا معنى ما نسميه بسلطة الأمة.

حريتنا السياسية هي كفيلة الحرية الشخصية، أي كفيلة لنا في ظهور آثار حريتنا الطبيعية، فمن الحرص على تمتعنا بآثار تلك الحرية حرية القول والعمل، إننا نتشبث بالسعي لنيل حريتنا السياسية التي هي الكل في الكل، ما دامت هي الكفالة الوحيدة التي لنا في المجتمع بفضل الله علينا ونعمة وجودنا وأعز هبة على أنفسنا، وهي حريتنا.

* * *

من المقدمات الشعرية أن نتغنى بأن الحرية لآلاء تأخذ بأبصارنا ومعشوقة جميلة في قيد قلوبنا، ومعنى عال يسحر عقولنا، وسعادة إليها مسعانا.. لها محيانا وفيها مماتنا. نعم

تلك مقدمات شعرية لأن حريتنا أبسط من أن تكون ذلك كله، وليست محتاجة في ظهورها إلى الشعر والتغني، لأن حريتنا هي نحن.

يخزى الرجل منا أن يكون فاقد الحرية السياسية أو فاقد الحرية الشخصية، يخزى أن يكون عبدا لمخلوق أيا كان.. بل يخزى أن يؤثر عنه أنه عبد شهواته والناس في ذلك كلهم سواء. أليس مصدر ذلك الشعور في الإنسان أن كل نفس تعتقد بمجرد الفطرة أن حريتها ليست إلا ماهيتها وأن نقص الحرية –أي نقص نثار الحرية– نقص في الذات وعجز فاضح يفر من نسبته الرفيع والوضيع على السواء.

إذا كانت حريتنا هي وجودنا ولا معنى للوجود إلا بها، أليس من المفهوم بسهولة عنايتنا بكفيل بكفيل هذه الحرية، أي بالحرية السياسية، أي الاشتراك في إدارة بلادنا وتحقيق سلطة الأمة.. إننا لو بذلنا كل جهدنا ووقفنا كل وقتنا على نيل هذا الكفيل، لكنا في ذلك معذورين.

لو كانت مرتبتنا السياسية في أيدينا لجعلنا نطلب إلغاء نص المادة "151" من قانون العقوبات.. ذلك النص الذي هو من بقايا القوانين القديمة التي لم يلدها إلا روح القرون الوسطى، ولم يثبتها إلا ذلك الخيال الذي ما زال ينتاب الرءوس ويخامر العقول، وهو الاعتراف بالتقديس لأشخاص الملوك أو لسلطة الحكومات. إن هذا النص فسيح يدخل تحته كل انتقاد مهما كانت المصلحة العامة هي التي تمليه، وحب الخير يكتبه مسلسلا بقيود الاعتدال، ومحوطا بحدود الادب.. إن هذا النص يقف في طريق الانتقاد فيخنقه، والانتقاد أساس حسن الإدارة، فلا شك في أن هذا النص يقف في طريق حسن إدارة البلاد.

لو كانت حريتنا السياسية في أيدينا، لانحينا عليه كما أنحى عليه الفرنسيون فاستبعدوه من قانونهم، مع أنه كان معطلا كما قال عنه بعضهم، أنه خلق ميتا وعاش ميتا.. فعسى أن ينعم رجالنا النظر في هذا النص ليجدوا أن استمرار وجوده لا يتفق إلا مع مبدأ الرهبة، مبدأ الحكم القديم.. وأنه لا يتفق مع مبدأ العدل والمنفعة اللذين عليهما يسير الحكم الجديد،وأنه لا يتفق مع مبدأ العدل والمنفعة اللذين عليهما يسير الحكم الجديد،وأنه لا يتفق مع مبدأ العدل والمنفعة اللذين عليهما يسير الحكم الجديد، بل هو من العوائق بل هو من العوائق الكبرى في الظروف الحاضرة لتقوية الروابط بين أمتنا وبين حكومتنا.

وحسبك دليلا على شعور الحكومة بعدم المصلحة من تطبيق هذا النص، إنه لم يطبق في تاريخ القانون المصري إلا أمس.. ولكن لحماية الحكومة أزمان الاضطراب. على أننا كنا، ولا نزال إلى اليوم، قائمين بالسكينة بأكمل معانيها، راغبين الآن وغدا في العمل على تأييد السلام.

حرية الرأي

لطفي السيد

نعترف بأنه ليس كل الناس يستطيعون أن يدفعوا ثمنا غاليا في حرية الرأي، بل من السهل على المتأمل في تصرفات الناس أن يجد الأمثلة الكافية لاقتناعه بأن كثيرا منهم لا يشتري هذه الحرية إلا بالثمن البخس، ولا يقتنيها إلا إذا جاءته مجانا ولم تكلفه في اقتنائها خسارة ولا عناء.

بل هو يزهد فيها إذا جاءه من تحت رأسها حرمان من أية شهوة وفوات لأي زخرف من الزخارف التي هي فوق الكماليات، كابتسامة من وزير أو ترحيب من مدبر.. حتى الحرص على طيب خاطر محادث محترم قد يكفي وحده للزهد في حرية الرأي. هذا مقام ليس خاصا بطبقة العوام ولا بطبقة الخواص، ولكنه مقام الذي هانت عليه نفسه واحتقر ذاته وذبح حياته المعنوية قربانا لأحسن مراتب العيش.. أو الذي ظن أنه يستطيع العيش من غير شخصية ولا قيمة في سوق الرجال.

نعترف بوجود هذا الصنف من الناس، ويوجد صنف آخر أوغل منه في مقام الزهد في حرية الرأي.. هو ذلك الذي لم يكلفه ضعفا أنه تنازل عن رأيه إكراما لغيره، يتخذ فوق ذلك رأي الغير مذهبا يجادل عنه حتى ينال المكافأة البخسة من ذلك الذي استخدمه واسترقه، فجعله عبدا له أي عبد.. عبدا لا نظير له في العبيد، لأنه عبد الذات وعبد اللسان.

مهما كان عدد الزهاد في حرية الرأي، فإن هذه الحرية كانت عندنا في مصر إلى آخر عهد اللورد كرومر –وبعده بقليل– محترمة ظاهرة الأثر شائعة في جميع الطبقات، حتى لقد كان يعلم عن بعض موظفي الحكومة أنه ضد الاحتلال يصرح برأيه في المجلس وينقل عنه هذا، ومع ذلك كان له من احترام ولاة الأمر لحرية الرأي ما كان يحميه من النتائج الطبيعية لتصريحاته.. ناهيك بأولئك الذين لم يكن لهم وظيفة في الحكومة يخشون العزل منها وراتبا رزقا يخافون قطعه.. أولئك كان لهم من حرية الرأي ما يجاوز الحدود الوضعية لتلك الحرية.

بعد ذلك تقبض صدر الحكومة أمام حرية الرأي والإسراف فيها، فأرادت حدها بحدود ضيقة، ولكن في بيئة معينة ووسط محدود.. بعثت قانون المطبوعات ليحد من حرية الصحافة واكثرت من تطبيقه لتخيف الصحفيين، وشرعت في تطبيق المادة (151) عقوبات، لتضع النقد في حدود أضيق من الحدود الأولى التي جرى عليها العرف نحو ثلاثين عاما. وأصدرت قانون الاتفاقات الجنائية لتطمئن نفوس من مساورة ذلك الكابوس الوهمي الذي من شأنه أن يغشى أحلام الكبراء والوزراء في كل زمان من أزمنة انتقال الأمم.

ونكرر دائما أن هذه القوانين لا تتناول في تطبيقها إلا جماعة محدودة وفئة خاصة هي فئة الكتاب، ولم تتعرض هذه القوانين للناس في مجالسهم ولا في حرية آرائهم التي كانوا يبدونها قبل اليوم صباح مساء. ولكننا على هذا نرى في البلد الخوف خيم على النفوس في هذه الأيام الأخيرة، حتى لقد رأيت من أكثر الناس تطرفا من يبلع الآن رأيه بريقه ويمسك عما كان يفيض فيه من آرائه لجلسائه في الاحتلال والمحتلين وفي تصرف الحكومة الحاضرة والسابقة من غير مبالاة.. بل نجد أسباب الزلفى إلى الحكام والقادرين في الحكومة سائرة إلى التقدم مع أطماعنا في الحكومة النيابية.

على أن تشبث الأمة بسلطتها يجعلها تنفض عنها غبار الذل شيئا فشيئا، ويقل اعتدادها بطرائق الزلفى ومظاهر الملق للحكام.. إذ المعقول أن تكون عناية الناس بالغو في إظهار خضوعهم للحكام في هذا الزمن الذي نطالب فيه بالدستور، سائرة على نسبة عكسية مع تقدمها في هذا الطلب.. فما الذي جرى حتى تغيرت الحال؟

أخذت علاقتنا بحكامنا تطبع ثانية بالطابع القديم.. وأين أولئك الذين كانوا يقدمون علينا نحن الصحفيين فيوسعوننا لوما على أننا لا نكرر ونعيد كل يوم في نظرية علاقة الحاكم والمحكوم، وأننا لا نبين للناس القدر الذي يكفي في إقناعهم بأنهم أحرار في أنفسهم، أحرار في آرائهم، أحرار في اختيار الطريقة التي يحكمون عليها.

هنا أرجع إلى ذاكرتي، فيضحكني ذكر حديث جرى بيني وبين أحد كبار موظفي الحكومة الوطنيين، قال: "لماذا لا تكتب ضد تصرفات الحكومة بالشدة اللازمة؟" قلت: "كفى بالنقد شدة".. قال: "ولكن الحدة في ابدائه تزيده شدة على شدة". قلت: "إن أثر القلم في كرامته، والحدة تذهب بالكرامة.. ومع ذلك فهل تضع لي نموذجا في شدة الانتقاد آخذه عنك؟" قال: "والله أفعل". فاشفقت على الرجل من الاسترسال في حدته، وأعرضت عنه

معجبا بحبه لحرية الرأي، وإن لم ؟؟؟؟ لا عجب بفهمه حدود الانتقاد المفيد وتقديره لمنازل الكتابة في الشدة والضعف.. ذلك نموذج من تلك الروح العامة التي كانت تتجلى على طبقات الأمة، والتي كانت المثابرة عليها بالمعروف، والإيغال فيها بالرفق، موصلة حتما غلى غرض الأغراض، وهو تاييد حرية الرأي، وتفكيك عرى القيود التي تقيدنا بماض من الاستبداد، ما حمدناه، ولا حنت نفوسنا لذكراه.

لست نصيرا للحكومة في حد حرية الرأي بهذه الحدود الضيقة.. بل أقول أني لا أجد عملها ينتج اية نتيجة مفيدة للأمة ولا للحكومة، وأذكر في هذا المعنى ما كان مؤثر عن لورد كرومر.. إذ كان كلما خوطب في حد حرية الرأي أظهر عدم الرضا عن تلك الفكرة والامتعاض منها. مع أن لورد كرومر لم يكن في مصر مشجعا للحريةمع أن لورد كرومر لم يكن في مصر مشجعا للحرية السياسية، إلا أنه على ظني كان يرى أن الرأي إذا غلا في رءوس أصحابه لابد لاتقاء نتائج غليانه من منفذ تخف به شدة الغليان، وذلك المنقذ هو حرية الصحافة، حرية الرأي، أي حرية القلم واللسان.

لست نصيرا للحكومة في التضييق على حرية الصحافة، ولكني أعترف من جهة أخرى بأن كثيرا من غير الصحفيين يسبقون الحكومة إلى التضييق على أنفسهم، ويعملون كما لو كانت القوانين الصحفية وضعت لهم، وتناولت الحظر وضعت لهم، وتناولت الحظر على إبداء آرائهم بحرية متى طلب منهم ذلك.

هذا هو الذي نلفت أذهان الناس إليه.. إنهم لا يزالون بحكم القوانينإنهم لا يزالون بحكم القوانين أحرارا في إبداء جميع آرائهم في المجالس الرسمية، وغير الرسمية، وحين يطلب ذلك في أي مقام من مقامات الحكم. أن حرية الرأي محمية بالقوانين العامة فهي لا تكلف صاحبها ثمنا غاليا، بل لا تكلفه ثمنا أصلا.

نسوق الكلام إلى الذين تجعلهم منزلتهم منا موضوعا لسؤال الحكام اياهم عن الأحوال في مصر، ودرجة الأمة من الرضا بالحال الحاضر.

نسوق إليهم الكلام ونؤكد لهم أن ولاة الأمور أعدل من أن يمتعضوا من آثار حرية الرأي. وأن قوانين البلاد تحمي حرية الرأي، وأن المرء يجب عليه لذاته ألا يداجى في رأيه، بل يبديه بحرية وصراحة ولو كلفه ذلك ما كلفه، فكيف به إذا كانت حرية الرأي لا تكلفه شيئا مذكورا؟

لطفي السيد: مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، كتاب الهلال، القاهرة 1963

الحريات في بيان الأزهر الشريف

يتطلع المصريون، والأمة العربية والإسلامية، بعد ثورات التحرير التي أطلقت الحريات، وأَذكَت رُوح النّهضة الشاملة لدى مختلف الفئات، إلى علماء الأمّة ومفكِّريها المثقفين، كَي يحددوا العلاقة بين المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية السمحاء ومنظومة الحريّات الأساسية التي أجمعت عليها المواثيق الدّولية، وأسفرت عنها التجربة الحضارية للشعب المصري، تأصيلًا لأسُسِها، وتأكيدًا لثوابتها، وتحديدًا لشروطها التي تحمى حركة التطور وتفتح آفاق المستقبل. وهي حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير، وحرية البحث العلمي، وحرية الإبداع الأدبي والفني، على أساس ثابت من رعاية مقاصد الشريعة الغراء، وإدراك روحِ التشريع الدستوري الحديث، ومقتضيات التقدم المعرفي الإنساني، بما يجعل من الطاقة الرّوحية للأمّة وقودا للنهضة، وحافزًا للتقدم، وسبيلًا للرُّقيّ المادي والمعنويّ، في جهد موصول يتسق فيه الخطاب الثقافي الرشيد مع الخطاب الديني المستنير، ويتآلفان معًا في نسق مستقبلي مُثمِر، تتحد فيه الأهداف والغايات التي يتوافق عليها الجميع.

ومن هنا فإن مجموعة العلماء الأزهريين والمثقّفين المصريّين الذين أصدروا وثيقة الأزهر الأولى برعاية من الأزهر الشريف، وأَتبعوها ببيانِ دَعْمِ حراك الشعوب العربية الشقيقة نحو الحرية والديموقراطية، – قد واصلوا نشاطهم وتدارسوا فيما بينهم القواسم الفكرية المشتركة في منظومة الحريات والحقوق الإنسانية، وانتهوا إلى إقرار جملةٍ من المبادئ والضّوابط الحاكمة لهذه الحريات، انطلاقًا من متطلبات اللحظة التاريخية الراهنة، وحفاظًا على جوهر التوافق المجتمعي، ومراعاة للصالح العام في مرحلة التحول الديموقراطي، حتى تنتقل الأمّة إلى بناء مؤسساتها الدّستورية بسلامٍ واعتدال وتوفيقٍ من الله تعالى. وبما لا يسمح بانتشار بعض الدعوات المغرضة، التي تتذرع بحجة الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتدخل في الحريات العامة والخاصة الأمر الذي لا يتناسب مع التطور الحضاري والاجتماعي لمصر الحديثة، في الوقت الذي تحتاج فيه البلاد إلى وحدة الكلمة والفهم الوسطي الصحيح للدين والذي هو رسالة الأزهر الدينية ومسؤوليته نحو المجتمع والوطن.

أولاً: حريّة العقيدة:

تُعتَبر حريّةُ العقيدة ،وما يرتبط بها من حقِ المواطنة الكاملة للجميع، القائم على المساواة التامة في الحقوق والواجبات حجرَ الزّاوية فى البناء المجتمعي الحديث، وهي مكفولةٌ بثوابت النصوص الدِّينية القطعيّة وصريح الأصول الدستورية والقانونية، إذ يقول المولى عز وجل [لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ] ويقول: [فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ]، ويترتّب على ذلك تجريم أي مظهر للإكراه في الدين، أو الاضطهاد أو التمييز بسَبَبِه، فلكلِّ فردٍ في المجتمع أن يعتنق من الأفكار ما يشاء، دون أن يمس حقّ المجتمع في الحفاظ على العقائد السماوية، فللأديان الإلهية الثلاثة قداستها، وللأفراد حريّة إقامة شعائرها دون عدوان على مشاعر بعضهم أو مساس بحرمتها قولاً أو فعلاً ودون إخلال بالنظام العام.

ولما كان الوطن العربي مهبطَ الوَحي السماوي وحاضن الأديان الإلهية – كان أشدّ التزاما برعاية قداستها واحترام شعائرها وصيانة حقوق المؤمنين بها في حرية وكرامة وإخاء.

ويترتّب على حـق حرية الاعتقاد التسليم بمشروعية التعدد ورعاية حق الاختلاف ووجوب مراعاة كل مواطن مشاعر الآخرين والمساواة بينهم على أساسٍ متينٍ من المواطنة والشراكة وتكافؤ الفرص في جميع الحقوق والواجبات.

كما يترتب أيضًا على احترام حرية الاعتقاد رفض نزعات الإقصاء والتكفير، ورفض التوجهات التي تدين عقائد الآخرين ومحاولات التفتيش في ضمائر المؤمنين بهذه العقائد، بناء على ما استقرَّ من نظم دستورية بل بناء على ما استقر –قبل ذلك– بين علماء المسلمين من أحكام صريحة قاطعة قرّرتها الشريعة السمحاء في الأثر النبوي الشريف: (هلا شققتَ عن قلبه) والتي قررها إمام أهل المدينة المنورة الإمام مالك والأئمة الأخرون بقوله: "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمِلَ على الإيمان ولا يجوز حَمْلُه على الكفر" وقد أعلى أئمة الاجتهاد والتشريع من شأن العقل فى الإسلام، وتركوا لنا قاعدتهم الذهبية التي تقرر أنه: "إذا تعارض العقل والنقل قُدِّم العقل وأُوِّل النقل" تغليباً للمصلحة، المعتبرة وإعمالاً لمقاصد الشريعة.

ثانياً: حرية الرأي والتعبير:

حرية الرأي هي أم الحريات كلها، وتتجلى في التعبير عن الرأي تعبيرًا حرًّا بمختلف وسائل التعبير من كتابة وخطابة وإنتاج فني وتواصل رقمي، وهي مظهر الحريات الاجتماعية التي تتجاوز الأفراد لتشمل غيرهم مثل تكوين الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، كما تشمل حرية الصحافة والإعلام المسموع والمرئي والرقمي، وحرية الحصول على المعلومات اللازمة لإبداء الرأي، ولابد أن تكون مكفولة بالنصوص الدستورية لتسمو على القوانين العادية القابلة للتغيير. وقد استقرت المحكمة الدستورية العليا في مصر على توسيع مفهوم حرية التعبير ليشمل النّقد البنَّاء ولوكان حاد العبارة ونصت على أنه "لا يجوز أن تكون حرية التعبير في القضايا العامة مقيدة بعدم التجاوز، بل يتعين التسامح فيها" لكن من الضروري أن ننبه إلى وجوب احترام عقائد الأديان الإلهية الثلاثة وشعائرها لما في ذلك من خطورة على النسيج الوطني والأمن القومي. فليس من حق أحد أن يثير الفتن الطائفية أو النعرات المذهبية باسم حرية التعبير، وإن كان حق الاجتهاد بالرأي العلمي المقترن بالدليل، وفي الأوساط المتخصصة، والبعيد عن الإثارة مكفولاً كما سبق القول في حرية البحث العلمي.

ويعلن المجتمعون أن حرية الرأي والتعبير هي المظهر الحقيقي للديموقراطية، وينادون بتنشئة الأجيال الجديدة وتربيتها على ثقافة الحرية وحق الاختلاف واحترام الآخرين، ويهيبون بالعاملين في مجال الخطاب الديني والثقافي والسياسي في وسائل الإعلام مراعاة هذا البعد المهم في ممارساتهم، وتوخي الحكمة في تكوين رأي عام يتسم بالتسامح وسعة الأفق ويحتكم للحوار ونبذ التعصب، وينبغي لتحقيق ذلك استحضار التقاليد الحضارية للفكر الإسلامي السمح الذي كان يقول فيه أكابر أئمة الاجتهاد: "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب" ومن ثم فلا سبيل لتحصين حرية الرأي سوى مقارعة الحجة بالحجة طبقًا لآداب الحوار، وما استقرت عليه الأعراف الحضارية في المجتمعات الراقية.

ثالثاً: حرية البحث العلمي:

يُعَدُّ البحث العلميّ الجادّ في العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية وغيرها، قاطرة التقدم البشري، ووسيلة اكتشاف سنن الكون ومعرفة قوانينه لتسخيرها لخير الإنسانية، ولا

يمكن لهذا البحث أن يتم ويؤتي ثماره النظرية والتطبيقية دون تكريس طاقة الأمّة له وحشد إمكاناتها من أجله. ولقد أفاضت النصوص القرآنية الكريمة في الحث على النظر والتفكر والاستنباط والقياس والتأمل في الظواهر الكونية والإنسانية لاكتشاف سننها وقوانينها، ومهدت الطريق لأكبر نهضة علمية في تاريخ الشرق، نزلت إلى الواقع وأسعدت الإنسان شرقاً وغرباً، وقادها علماء الإسلام ونقلوا شعلتها لتضيء عصر النهضة الغربية كما هو معروف وثابت. وإذا كان التفكير في عمومه فريضة إسلامية في مختلف المعارف والفنون كما يقول المجتهدون فإن البحث العلمي النظري والتجريبي هو أداة هذا الفكر. وأهم شروطه أن تمتلك المؤسسات البحثية والعلماء المتخصصون حرية أكاديمية تامة في إجراء التجارب وفرض الفروض والاحتمالات واختبارها بالمعايير العلمية الدقيقة، ومن حق هذه المؤسسات أن تمتلك الخيال الخلَّاق والخبرة الكفيلة بالوصول إلى نتائج جديدة تضيف للمعرفة الإنسانية، لا يوجههم في ذلك إلا أخلاقيات العلم ومناهجه وثوابته، وقد كان كبار العلماء المسلمين مثل الرازي وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم أقطاب المعرفة العلمية وروادها في الشرق والغرب قرونًا عديدة، وآن الأوان للأمة العربية والإسلامية أن تعود إلى سباق القوة وتدخل عصر المعرفة، فقد أصبح العلم مصدر القوة العسكرية والاقتصادية وسبب التقدم والتنمية والرخاء، وأصبح البحث العلمي الحر مناط نهضة التعليم وسيادة الفكر العلمي وازدهار مراكز الانتاج إذ تخصص لها الميزانيات الضخمة، وتتشكل لها فرق العمل وتُقترح لها المشروعات الكبرى، وكل ذلك مما يتطلب ضمان أعلى سقف للبحث العلمي والإنساني. وقد أوشك الغرب أن يقبض بيديه على كل تقدم علمي وأن يحتكر مسيرة العلم لولا نهضة اليابان والصين والهند وجنوب شرقي آسيا التي قدمت نماذج مضيئة لقدرة الشرق على كسر هذا الاحتكار، ولدخول عصر العلم والمعرفة من أوسع الأبواب، وقد آن الأوان ليدخل المصريون والعرب والمسلمون ساحة المنافسة العلمية والحضارية، ولديهم ما يؤهلهم من الطاقات الروحية والمادية والبشرية وغيرها من شروط التقدم في عالم لا يحترم الضعفاء والمتخلفين.

رابعًا: حرية الإبداع الأدبي والفني:

ينقسمُ الإبداع إلى إبداع علمي يتصل بالبحث العلمي كما سبق، وإبداع أدبي وفني يتمثل في أجناس الأدب المختلفة من شعر غنائي ودرامي، وسرد قصصي وروائي، ومسرح

وسير ذاتية وفنون بصرية تشكيلية، وفنون سينمائية وتليفزيونية وموسيقية، وأشكال أخرى مستحدثة في كل هذه الفروع.

والآداب والفنون في جملتها تستهدف تنمية الوعي بالواقع، وتنشيط الخيال، وترقية الإحساس الجمالي وتثقيف الحواس الإنسانية وتوسيع مداركها وتعميق خبرة الإنسان بالحياة والمجتمع، كما تقوم بنقد المجتمع أحيانًا والاستشراف لما هو أرقى وأفضل منه، وكلها وظائف سامية تؤدي في حقيقة الأمر إلى إثراء اللغة والثقافة وتنشيط الخيال وتنمية الفكر، مع مراعاة القيم الدينية العليا والفضائل الأخلاقية.

ولقد تميزت اللغة العربية بثرائها الأدبي وبلاغتها المشهودة، حتى جاء القرآن الكريم في الذروة من البلاغة والإعجاز، فزاد من جمالها وأبرز عبقريتها، وتغذَّت منه فنون الشعر والنثر والحكمة، وانطلقت مواهب الشعراء والكتّاب –من جميع الأجناس التي دانت بالإسلام ونطقت بالعربية– تبدع في جميع الفنون بحرية على مر العصور دون حرج، بل إن كثيرًا من العلماء القائمين على الثقافة العربية والإسلامية من شيوخ وأئمة كانوا هم من رواة الشعر والقصص بجميع أشكاله، على أن القاعدة الأساسية التي تحكم حدود حرية الإبداع هي قابلية المجتمع من ناحية، وقدرته على استيعاب عناصر التر اث والتجديد في الإبداع الأدبي والفني من ناحية أخرى، وعدم التعرض لها ما لم تمس المشاعر الدينية أو القيم الأخلاقية المستقرة، ويظل الإبداع الأدبي والفني من أهم مظاهر ازدهار منظومة الحريات الأساسية وأشدها فعالية في تحريك وعي المجتمع وإثراء وجدانه، وكلما ترسخت الحرية الرشيدة كان ذلك دليلًا على تحضره، فالآداب والفنون مرآة لضمائر المجتمعات وتعبير صادق عن ثوابتهم ومتغيراتهم، وتعرض صورة ناضرة لطموحاتهم في مستقبل أفضل، والله الموفق لما فيه الخير والسداد.

حرر في مشيخة الأزهر:

14 من صفر سنة 1433هـ

الموافق: 8 من يناير سنة 2012

3. الحرية في الفكر الغربي

الحرية

نايجل أشفورد

«الحرية الوحيدة التي تستحق اسمها هي حرية السعي وراء مصلحتنا الخاصة بطريقتنا الخاصة، ما دمنا لا نحاول حرمان الآخرين من حريتهم، أو إعاقة جهودهم للفوز بها.»

جون ستيوارت ميل

ما الحرية؟

الحرية تعني أن يكون الفرد قادرًا على اختيار تصرفاته دون تدخل من الآخرين. ينبغي أن يكون المرء قادرًا على اختيار الطريقة التي يرغب في عيش حياته بها، ما لم يتعارض سلوكه مع حرية الآخرين. وتعد حماية الحرية أحد الأهداف الرئيسية للحكومة.

أصبحت القيمة المعنوية للحرية معترفًا بها اليوم بوصفها سمة رئيسية من سمات العالم الحديث، لكنها لم تكن كذلك دائمًا. فعلى امتداد الجزء الأعظم من تاريخ البشرية، كان الاعتقاد السائد هو أن غاية الحكومة هي تعزيز الفضيلة والحياة الكريمة والمجتمع الفاضل. وكان المتوقع من البشر أن يعملوا من أجل المصلحة العامة التي يحددها المجتمع وأن يُخضعوا مصالحهم ورغباتهم الشخصية للمصلحة العامة. في الأساس، كانت الحريات حقوقًا أو عطايا تُمنح لجماعات معينة أو أفراد محددين كالنبلاء أو طوائف معينة. لم يكن هناك حق عام في الحرية. أما فكرة الحرية كحالة عامة تنطبق على الجميع فقد ظهرت في القرن الثامن عشر وارتبطت بالفيلسوفين هوبز ولوك. يقول لوك: «ليست غاية القانون الانتقاص من الحريات أو تقييدها، وإنما المحافظة عليها وتوسيع نطاقها.» وكان الهدف من وجود الحكومة هو حماية حرية الأفراد. وأصبح هذا أحد الأفكار الرئيسية في القرن التاسع عشر، حين صارت الحرية من القيم السياسية الأساسية. وفي القرن العشرين، تعرضت الحرية للتهديد من مصدرين: من رأوا في الحرية قيمة ثانوية ينبغي أن تكون خاضعة لقيمة تحقيق هدف أسمى، كإعلاء الشيوعية أو النقاء العرقي للدولة، ومن سعوا — كالاشتراكيين مثلًا — لتغيير مفهوم الحرية لتبرير التدخل السافر للحكومة في حياة الأفراد.

الحق في أن يعيش الإنسان حياته

كثيرًا ما يُعبر عن الحرية بلغة الحقوق. لدي حق في تحديد المكان الذي أعيش فيه، أو المكان الذي أعمل فيه، أو الشخص الذي أعيش معه حياتي. وينبغي ألا يجبرني أحد أو يمنعني من القيام بما أرغب فيه، شريطة أن أحترم حقوق الآخرين. وهذا نابع من منهج الحقوق الطبيعية الذي وضعه لوك. فالحرية تعني تصرف الشخص في إطار حقوقه، بينما ليس من الحرية أن يعتدي الفرد على حقوق الآخرين، فذلك سيكون سوء استخدام للحرية أو «تجاوزًا» في استخدام هذا الحق.

ترتبط الحرية بفكرتي تقييد دور الحكومة والسوق الحرة. فدور الحكومة هو وضع القوانين أو إطار العمل الذي يمكِّن كل فرد من التمتع بحريته، ويحميه من انتهاك الآخرين لها. بينما ترتبط السوق الحرة بالحرية الاقتصادية أو حرية الاختيار: حرية المستهلك في الشراء، وحرية البائع في تحديد سعر منتجاته وخدماته (وحرية المستهلك في قبول السعر أو رفضه)، وحرية العامل في اختيار وظيفته أو مهنته، وحرية المنتِج في إنتاج ما يرغب فيه وتوظيف من يختاره. ولا يمكن أن توجد هذه الحرية إلا في المجتمعات الرأسمالية.

الإنسان هو أدرى الناس بمصالحه الشخصية

وحده المرء نفسه من يعرف احتياجاته وتفضيلاته ورغباته وأهدافه في الحياة، ومن ثم مصالحه الشخصية. ويعني هذا ضمنًا أن للإنسان إرادة حرة، وأن اختياراته ليست مفروضة عليه من قبل ظروفه أو خلفيته الاجتماعية. فبإمكانه استخدام عقله وفهمه للأخلاقيات لاتخاذ القرارات المناسبة له. الإنسان وحده يدرك احتياجاته وتفضيلاته. قد يكون للبعض آراؤهم بشأن ما هو صحيح أو مناسب لشخص آخر، ولكن لا يمكن لأحد أن يملك نفس درجة معرفة المرء لذاته. الحرية تعني رفض الوصاية، وأن الآخرين في موضع أفضل لاتخاذ القرارات التي تؤثر على حياة المرء.

الحرية تعزز مصالح الجميع

ليس هناك تعارض بين الحرية والنظام، أو المصلحة العامة أو مصالح الآخرين. فالحرية تعمل في سبيل تحقيق المصالح بعيدة الأمد للجميع. كان متبعو مذهب المنفعة العامة من أشد الداعمين للحرية لأنها تعظم المصالح إلى أبعد حد. وكما قال جيرمي بنتام فإن نتيجة المجتمع الحر ستكون هي «السعادة العظمى لأكبر عدد من الأفراد.»

طور آدم سميث فكرة «اليد الخفية»، أو ما يوصف أحيانًا باسم «النظام العفوي»؛ ومفادها أنه إذا تُرِك كل فرد لرغباته «يُقاد وكأنما بواسطة يد خفية نحو تعزيز غاية لم تكن جزءًا من نواياه الأصلية.» إن الأفراد حين يُسمح لهم بالسعي بحرية وراء مصالحهم الخاصة سوف ينقادون نحو التعاون مع غيرهم من أجل تحقيق مصالحهم المشتركة ومصالح المجتمع ككل، مما سيعزز المصلحة العليا. فعلى المرء أن يلبي حاجات الآخرين من أجل تلبية حاجاته الشخصية. كتب آدم سميث في كتابه ثروة الأمم يقول: «إننا لا نتوقع الحصول على عشائنا من الجزار أو الساقي أو الخباز بدافع من كرم أخلاقهم، وإنما بدافع مراعاتهم لمصالحهم الخاصة.» وكثير من الفوائد التي تحدث في المجتمع تنبع من النتائج غير المقصودة لأفعال أفراد آخرين، أو كما قال آدم فيرجسون: «نتيجة لأفعال بشرية، ولكن ليس لتخطيط بشري.»

الحرية تؤدي إلى نمو المعرفة

دافع جون ستيوارت ميل عن التسامح؛ بمعنى الاستعداد للسماح لجميع الناس بالتفكير والحديث والتصرف بطرق نرفضها. قد يكون الآخر محقًّا بالفعل، أو يمكننا تحسين آرائنا الشخصية وفهمنا من خلال محاولة فهم آراء الآخرين، أو يمكننا تغيير الآخر عن طريق إقناعه بخطأ طريقته. وللفيلسوف الفرنسي فولتير عبارة يقول فيها: «أرفض ما تقول، لكني مستعد أن أدافع حتى الموت عن حقك في أن تقوله.» وفي المجتمع الحر، يمكن التعبير عن مجموعة متنوعة من الآراء والمعتقدات واختبارها من خلال التنافس بين الأفكار. والحقيقة سوف تطرد الزيف. وقد ذكر الفيلسوف النمساوي فريدريك هايك أن إحدى نتائج قيام مجتمع حر هي نمو المعرفة؛ معرفة لا يمكن حصرها في مكان أو هيئة واحدة، وإنما منتشرة على نطاق واسع في عقول كل الأفراد. الحرية تسمح بحدوث ما لا يمكن توقعه أو التنبؤ به. أما التخطيط المركزي، وإجبار الأفراد على العمل لتحقيق هدف نهائي معين، فيمنع ظهور أفكار جديدة أو إجراء تجارب جديدة.

«الحرية» الإيجابية ليست حرية

مع ذلك يستخدم البعض مصطلح الحرية بمعنى مختلف تمامًا، ليس بالمعنى التقليدي الذي يجسده السؤال «هل منعني شخص ما من القيام بشيء؟» وإنما بمعنى القدرة على التصرف، أو امتلاك القدرة على تحقيق رغباتي. وهذا يحدد فارقًا بين الذات العليا والذات الدنيا؛ بين المصالح الحقيقية والمصالح الظاهرية. وكان هذا هو مصدر مفهوم ماركس عن «الوعي الزائف»، الذي يقول إن الناس لا يدركون مصالحهم الحقيقية الصحيحة؛ وهي تكمن في سقوط الرأسمالية. كان الماركسيون والحزب الشيوعي هم

وحدهم من يعرفون مصالح الناس الحقيقية، ولهذا ينبغي منحهم السلطة لتحقيقها. ويسلط هذا الضوء على أحد عيوب هذه الفكرة: فالحرية يساء استخدامها من قبل الحكام الذين يدعون معرفة مصالح الآخرين جميعًا بدلًا من سؤال الناس أنفسهم عنها. استخدم جان جاك روسو مصطلح الحرية بمعنى الإذعان للإرادة العامة، أو المصلحة العامة. ومن ثم فإن أي منشق ينبغي «إجباره على أن يكون حرًّا.» وبالطبع فإن هذا هراء لا يمت بصلة للمفهوم البدهي للحرية.

سمى فيلسوف أكسفورد إيزايا برلين المفهوم الأول «الحرية السلبية»، والثاني «الحرية الإيجابية»، وذلك في مقال شهير بعنوان «مفهومان للحرية». وقد عرّف الحرية السلبية بأنها «النطاق الذي يمكن للشخص أن يتصرف فيه دون إعاقة من الآخرين». وعلى هذا تكون الحرية هي عالم للأفعال غير المكبوحة. ووصفها هايك بأنها «غياب الإجبار». وعرف برلين الحرية الإيجابية على أنها «كون الإنسان سيد نفسه». وزعم أن النوع الأخير ليس حرية على الإطلاق، وإنما «قدرة». إن الحرمان من الحرية ينطوي على نية منع أداء عمل ما. والمفهوم الزائف عن الحرية هو مجرد تعبير آخر عن عدم القدرة. والفارق بينهما كالفارق بين عدم القدرة على شراء كتاب لأن الحكومة حظرت نشره، وعدم شرائه لأنه لا توجد نسخة منه في المكتبة. الحالة الأولى حالة حرمان من الحرية؛ ولكن الثانية ليست كذلك.

تعني الحرية الإيجابية أيضًا أنه ينبغي على الفرد أن يوجه نفسه نحو هدف معين. هكذا يبدو وكأن الفرد لا يعيش من أجل نفسه فقط، ولكن من أجل تحقيق أهداف جماعات مثل طبقات وأمم وأعراق. إننا نعيش من أجل خدمة هدف أسمى اختاره آخرون بدلًا من خدمة أهدافنا وغاياتنا الخاصة. وقد عارضت مارجريت تاتشر هذه الفكرة بقولها: «الاختيار هو جوهر الأخلاق؛ فإذا لم يكن هناك اختيار، فلن تكون هناك أخلاق، ولا خير، ولا شر؛ فالخير والشر لا معنى لهما إلا ما دام الإنسان حرًّا في الاختيار.»

مبدأ الضرر

القانون بطبيعته يقيد ممارسة الأفراد لحريتهم عن طريق التهديد بالعقاب إذا تصرفوا بطرق معينة. ويُتوقع من الناس أن يذعنوا له ويطيعوه. فمتى يكون من الملائم استخدام القانون في منع الحرية؟ قدم جون ستيوارت ميل في كتابه «عن الحرية» صيغة كلاسيكية باسم «مبدأ الضرر»، فقال: «الغاية الوحيدة التي تسوغ للبشرية ... بصفة فردية أو جماعية، قمع حرية أي عدد من الناس، هو حماية النفس. والهدف الوحيد الذي لأجله يمكن استخدام القوة بصورة مشروعة ضد أي فرد آخر في مجتمع متحضر على غير

إرادته هو منع الضرر عن الآخرين. أما مصلحته الشخصية، سواء كانت مادية أو معنوية، فليست مبررًا كافيًا لذلك.» وبعبارة أخرى، ينبغي ألا يمنع الفرد عن طريق القانون من فعل ما يريد إلا عندما تسبب أفعاله الضرر لشخص أو أشخاص آخرين. بالطبع يمكن للأصدقاء وأفراد الأسرة وحتى الغرباء أن يسعوا لإقناع شخص ما بالتصرف بطريقة مختلفة: أن يعيش في مكان آخر مثلًا، أو أن يتزوج من شخص آخر، أو أن يعمل في مكان آخر، لكن ليست هذه هي نطاقات تطبيق القانون.

أجندة الحرية

بما أن الحرية هي الحق في اتخاذ القرارات بشأن كل جوانب حياتك، شريطة احترام حرية الآخرين بالمثل، فمن المستحيل حصر كافة أشكال الحريات. غير أن بعض أشكال الحريات حظيت باهتمام خاص.

حرية الضمير، والفكر والتعبير. فينبغي أن يكون هناك تسامح مع الآراء المختلفة والمتعددة. وينبغي السماح لوسائل الإعلام بنشر ما تريد، وينبغي السماح بممارسة شعائر كل الأديان، وينبغي السماح لكل فرد بالتعبير عن آرائه من دون عقاب. وللناس الحق في انتقاد وجهات نظر الآخرين، لكن ليس منعهم من التعبير عن آرائهم. وسوف تظهر الحقيقة من خلال التنافس بين الأفكار والمعتقدات.

حرية التعاقد. ينبغي أن يكون الفرد قادرًا على المتاجرة مع من يختار. وينبغي توافر حرية التعامل بالبيع والشراء مع من يرغب فيه الشخص وبأي سعر يُتفق عليه. يعني هذا أيضًا وجود حرية بين الموظف وصاحب العمل في الاتفاق على شروط التعاون بينهما. ويتمثل دور الدولة في ضمان أن هذه الاتفاقيات إرادية وحرة على نحو كامل ولا تتضمن إجبارًا أو تدليسًا. وتتواجد الحكومة أيضا لضمان احترام التعاقدات عن طريق توفير المحاكم لضمان تسوية النزاعات التي تنشأ حول تلك التعاقدات على نحو سلمي.

حرية التعاون. ينبغي أن يكون الفرد قادرًا على الاشتراك أو التعاون مع أي شخص يريد لتحقيق أي غاية يشاء، ما لم يكن في ذلك تآمر ضد حريات الغير. وينبغي توافر حرية الزواج أو الارتباط بمن تشاء، طالما كان هناك رضا من الطرف الآخر. وينبغي أن يكون الفرد قادرًا على الاتحاد مع آخرين من أصحاب المصالح المشتركة، سواء أكانت مصالح سياسية، بتشكيل أحزاب سياسية أم مجموعات مصالح؛ أم مصالح اقتصادية، من خلال تحالفات مؤسسية أو اتحادات تجارية؛ أو مصالح اجتماعية، مثل مجموعات جامعي الطوابع أو جماعات الرقص الشعبي.

الحرية هي القيمة الأغلى على الإطلاق لأنها أساس كل القيم الأخرى. فهي تمنح تلك القيم المعنى والمغزى، وتسمح لنا بعيش الحياة كما نريد. لكنها أيضا تتطلب منا عدم التدخل في حياة الآخرين. وكل فرد، وكل مجتمع، وبالأخص كل دولة، تجد صعوبة في تحقيق ذلك.

الحرية والسلطة

جون استيوارت ميل

موضوع هذا المقال ليس هو ما يعرف بتعبير ’حرية الإرادة‘، التي تعارض لسوء الحظ، المذهب الذي يُطلَق عليه خطأً اسم ’الضرورة الفلسفية‘[1]. بل إن موضوعه هو الحرية المدنية أو الاجتماعية: أي طبيعة وحدود السلطة التي يمكن أن يمارسها المجتمع بشكل شرعي على الفرد. هذه القضية نادرا ما تطرَح على بساط البحث، وقلما نوقشت بمصطلحات عامة، لكنها تكمن وراء مواضيع الجدل العملي في وقتنا الحاضر، وبالتالي تمارس عليها تأثيراً عميقاً، ويرجح لها أن تصبح قريباً موضوعاً يدركه الناس على أنه السؤال الأساسي للمستقبل. والواقع أنها قضية ليست جديدة على الإطلاق، بل إن الناس بمعنى من المعاني انقسموا حولها منذ أقدم العصور؛ ولكن في مرحلة التطور التي وصلت إليها الآن الفئات المتحضرة من الجنس البشري، أصبحت تظهر أمامنا في ظل ظروف جديدة، وتتطلب معالجة مختلفة تتناول جوهر الموضوع على نحو أكثر من ذي قبل.

إن الصراع بين الحرية والسلطة هو أبرز السمات التي تميز أجزاء التاريخ التي نمتلك حولها أقدم السجلات، خصوصاً في تواريخ اليونان وروما وإنجلترا. لكن هذا النزاع في العصور القديمة كان يدور بين المواطنين (أو بين بعض الطبقات من المواطنين) وبين الحكومة. كان المقصود بالحرية الحمايةَ من طغيان الحكام السياسيين. وإذا استثنينا بعض الحكومات الديمقراطية في اليونان، كانت النظرة إلى الحكام هو أنهم لا بد أن يكونوا خصوماً لِمَن يحكمون. كان الحكام يتألفون من حاكم فرد أو قبيلة أو طائفة حاكمة، وكانوا يستمدون سلطتهم إما بالوراثة أو عن طرق الغزو وإخضاع الآخرين، أو على الأقل لم تكن مستمدة من رضا المحكومين، ولم يكن الناس يجرؤون على تحدي هيمنتهم (وربما لم تكن لديهم الرغبة في تحديها) مهما كانت الاحتياطات المتخذة للحيلولة دون الممارسة القمعية للهيمنة. كانت قوتهم تعتبر ضرورية، ولكن كان ينظر إليها كذلك على أنها تبلغ درجة عظيمة من الخطورة؛ لأنها كانت سلاحا يمكن أن يحاولوا استخدامه ضد أبناء قومهم، بالدرجة نفسها التي يمكن لهم أن يستخدموه ضد الأعداء

[1] يقصد ميل أن يقول إنه لن يتناول في هذا الكتاب موضوع حرية الإرادة في مقابل الحتمية، أو ما يعرف عند الناس بموضوع القضاء والقدر وهل الإنسان مسيَّر أم مخير، وإنما سيتناول الحرية بمفهومها السياسي.

الخارجيين. وحتى يتلقى المستضعفون من الناس حماية تقيهم شر العدد الذي لا يحصى من الكواسر، كان لا بد من اللجوء إلى كاسر أقوى من البقية مهمته إخماد الكواسر. ولكن حيث أن ملك الكواسر سيكون هو نفسه عازماً على الاستقواء على أفراد القطيع، شأنه شأن أي واحد من صغار الكواسر، كان لازماً على المواطنين أن يأخذوا حِذْرهم دائماً ضد منقاره ومخالبه. لذلك، كان هدف القوم الذين يحرصون على مصلحة وطنهم هو وضع قيود على السلطة التي ينبغي أن يُسمح للحاكم بممارستها على الجماعة، وهذا القيد هو ما قصدوه بكلمة الحرية. وقد حاولوا تحقيق ذلك بطريقتين. الأولى، من خلال الحصول على اعتراف بحصانات معينة، يطلق عليها اسم الحريات أو الحقوق السياسية، وكان انتهاكها من قبل الحاكم يعدّ إخلالاً بالواجب وبالتالي يؤذَن فيه بالمقاومة المحدودة، أو التمرد أو العصيان العام. أما الثانية، وهي متأخرة بشكل عام، فهي وضع ضوابط دستورية، بحيث أن بعض الأفعال المهمة للسلطة الحاكمة تستلزم موافقة الجماعة أو هيئة من نوع أو آخر يفترض فيها أن تمثل مصالح الجماعة. في معظم البلدان الأوروبية اضطُرَّت السلطة الحاكمة، بشكل أو بآخر، إلى الخضوع إلى النمط الأول من القيود. ولكن الحال لم تكن كذلك مع النمط الثاني، وأصبح الهدف الأول لمحبي الحرية في كل مكان هو الحصول على [تلك القيود الدستورية على سلطة الحاكم] أو الحصول عليها بالكامل إذا كانوا قد حصلوا على بعضها من قبل. وطالما ظل الناس قانعين بمقارعة العدو من خلال الاستعانة بعدو آخر، وأن يخضعوا لحكم سيد واحد على شرط وجود ضمان ناجع على نحو لا بأس به يقيهم من طغيانه وتسلطه، لم يحاولوا السعي لتحقيق أي شيء وراء ذلك.

لكن مع تقدم الشؤون الإنسانية أتى على الناس حينٌ أصبحوا لا يرون فيه أن الضرورة الطبيعية تقضي أن يكون حكامهم سلطة مستقلة ذات مصالح لا تستوي مع ما ينفع الناس. وبدا لهم أن الحل الأمثل هو أن يصبح المسؤولون المتعددون في الدولة مجرد موظفين معينين من قبلهم أو ممثلين لهم، يمكن عزلهم على هواهم. وكان يبدو لهم أنه من خلال هذه السبيل وحدها كان بوسعهم أن يضمنوا تماماً أن سلطات الحكومة لن يساء استخدامها أبداً على نحو يضر بمصالحهم. هذا المطلب الجديد، القاضي بأن يكون للناس حكام منتخبون لفترة مؤقتة، أصبح على مراحل هو الهدف الرئيس لجهود الحزب الديمقراطي، في أي مكان كان فيه حزب من هذا القبيل. وإلى حد كبير حل هذا المطلب محل الجهود السابقة التي كانت ترمي إلى تحديد سلطة الحكام. ومع استمرار الجهود الحثيثة لجعل السلطة الحاكمة تأتي باختيار

المحكومين بصورة دورية، بدأ بعض الناس يعتقدون أن موضوع تحديد السلطة بالذات أخذ يحتل أهمية تفوق الحد. [كانت هذه الفكرة على النحو التالي]: إن وضع قيود على سلطة الحكومة هو أمر نستخدمه ضد الحكام الذين تتعارض مصالحهم بصورة متكررة مع مصالح الناس. ما نريده الآن هو أن يكون الحكام هم أنفسهم الشعب، وأن تكون مصلحتهم وإرادتهم هي مصلحة الأمة وإرادتها. فالأمة ليست بحاجة إلى من يحميها ضد إرادتها نفسها. وليس هناك من خوف من طغيانها على نفسها. طالما كان الحكام مسؤولين أمام الأمة وبالإمكان عزلهم بسهولة من قبلها، سيكون بوسعها أن تأتمنهم على السلطة التي يمكنها أن تملي بنفسها أوجُهَ استخدامها. في هذه الحالة لن تكون سلطة الحكام إلا سلطة الأمة، لكن على نحو مُرَكَّز وبشكل مناسب للاستخدام. هذا النحو من التفكير، أو لعله من الشعور، كان منتشراً بين أوساط الجيل الأخير من الليبرالية الأوربية، والذي على ما يبدو ما يزال هو المهيمن في البر الأوروبي خارج بريطانيا. وأولئك الذين يقرّون بوجود أية قيود على ما يجوز لأية حكومة أن تفعل (باستثناء الحكومات التي يرون أنه لا ينبغي لها أن توجد)، يمتازون عن غيرهم على نحو يجعلهم فرادى على قدر كبير من العلم بين المفكرين السياسيين في البر الأوروبي. هناك موقف شبيه لذلك كان من الممكن أن يكون هو المهيمن الآن في بلدنا لو لم تتغير الظروف التي شجعت على نشوئه ذات مرة.

لكن النجاح في النظريات السياسية والفلسفية، وفي الأشخاص كذلك، يكشف عن مواطن التصدع والضعف التي يمكن أن تكون اختفت وراء حجاب بفعل الفشل. إن الفكرة القائلة إن الناس لا يحتاجون إلى تقييد سلطانهم على أنفسهم قد تبدو فكرة بديهية في وقت كانت فيه الحكومة الديمقراطية شيئا يحلم به الناس فقط، أو يقرؤون عنه باعتباره كان موجوداً في الماضي البعيد. كما أن هذه الفكرة لم تتعرض بالضرورة للاضطراب بفعل انحرافات مؤقتة من قبيل الانحرافات التي جاءت بها الثورة الفرنسية، والتي كان أكثرها سوءاً من فعل فئة قليلة من الغاصبين[2]، والتي لم تنشأ على أية حال بفعل العمل الدائم للمؤسسات بين الناس، وإنما بفعل الانفجار المفاجئ ضد استبداد الملوك والطبقة الارستقراطية. لكن مع مرور الزمن أصبحت الجمهورية الديمقراطية تحتل قسما كبيرا من وجه الأرض، وفرضت نفسها على أنها واحدة من أقوى الأعضاء ضمن مجتمع الأمم؛ وأصبحت الحكومة المنتخبة والمسئولة خاضعة للتمحيص والانتقادات التي يرجح لأية فكرة قائمة عظيمة أن تجلبها على نفسها. أخذ الناس يدركون الآن أن

[2] أي الذين اغتصبوا السلطة على غير وجه حق.

العبارات التي من قبيل "الحكم الذاتي" و "سلطة الناس على أنفسهم" لا تعبّر عن حقيقة الحال. إن "الناس" الذين يمارسون السلطة ليسوا دائما هم أنفسهم الناس الذين يقع عليهم فعل السلطة؛ و"الحكم الذاتي" الذي نتحدث عنه ليس الحكم الذي يقع على الفرد من نفسه وإنما الحكم الذي يقع على الفرد من الجميع. ثم إن إرادة الناس تعني من الناحية العملية إرادة أكبر عدد من الناس أو أكثرهم نشاطاً؛ أي الأغلبية أو الأشخاص الذين يجعلون أنفسهم مقبولين باعتبارهم الأغلبية؛ وبالتالي ربما يرغب الناس في قمع بعضٍ من بني قومهم؛ وهذا يعني أنه ستكون هناك حاجة للاحتياطات التي تقي الناس من ذلك بقدر حاجتهم إليها لتقيهم من أية إساءة أخرى في استخدام السلطة. لذلك، فإن تقييد سلطة الحكومة على الأفراد لا يجعلها تفقد شيئا من أهميتها حين يكون أصحاب السلطة مسؤولين بصورة منتظمة أمام الجماعة، أي أمام الطرف الأقوى في الجماعة. هذه النظرة للأشياء تُزَكِّي نفسها لذكاء المفكرين بالقدر نفسه الذي تُزَكِّي به نفسها لرغبات الجماعات المهمة في المجتمع الأوروبي الذين تُعتبر الديمقراطية على طرفي نقيض مع مصالحهم الحقيقية أو المفترضة. لذلك لم تواجه هذه النظرة صعوبة في تثبيت نفسها؛ وفي النظريات السياسية أصبح الآن تعبير "طغيان الأغلبية" بصورة عامة جزءاً من الشرور التي ينبغي على المجتمع أن يحترس منها.

إن طغيان الأغلبية، شأنه شأن أشكال الطغيان الأخرى، كان يبعث الخوف في نفوس الناس بالدرجة الأولى باعتبار أنه سيعمل من خلال أفعال السلطات العامة، وهذه هي الصورة التي ما يزال الإنسان العادي ينظر بها إلى الموضوع. لكن العقلاء أدركوا أن المجتمع نفسه يمكن أن يكون هو الطاغية (بمعنى أن المجتمع يمارس طغيانه بصورة جماعية على الأفراد الموجودين فيه) وأدركوا كذلك أن هذا النوع من الطغيان لا يقتصر على الأعمال التي تتم من خلال السلطة السياسية. إن المجتمع قادر على فرض أوامره، وهو يقوم بذلك فعلاً. وإذا أصدر أوامر خاطئة بدلاً من الأوامر الصحيحة، أو إذا أصدر أية أوامر في مسائل لا ينبغي له بأي شكل من الأشكال أن يتدخل فيها، فإنه بذلك يمارس طغيانا اجتماعيا أكثر رعباً من العديد من كثير من أنواع الاضطهاد السياسي. ورغم أن هذا الطغيان لا يُفرَض في العادة على شكل عقوبات متطرفة، إلا انه لا يترك إلا القليل من منافذ الهرب، حيث أنه يتغلغل إلى جميع جوانب الحياة على نحو يفوق كثيراً [الطغيان السياسي]، ويستعبد الروح نفسها. بالتالي فإن الوقاية من طغيان الحكومة لا تكفي: إذ أن الحاجة تدعو كذلك إلى الوقاية من طغيان الرأي السائد والشعور المهيمن،

والوقاية من ميل المجتمع إلى أن يحوِّل أفكاره وممارساته الخاصة إلى قواعد للسلوك، وأن يفرضها، بوسائل غير العقوبات القانونية، على أولئك الذين ينشقون عنها؛ حتى يحُول ما أمكن دون نشوءِ أو تشكيل أي جانب فردي لا يتناغم مع طرقه، ويضطر جميع الناس إلى أن يسيروا على هديه. هناك حد للمدى الذي يستطيع فيه الرأي الجماعي أن يتدخل على نحو مشروع في استقلال الفرد، وإن إيجاد هذا الحد والدفاع عنه أمر لا غنى عنه في سبيل الوضع الطيب للشؤون الإنسانية، شأنه في ذلك شأن الوقاية من الاستبداد السياسي.

لكن على الرغم من أنه لا يرجح لهذا الاقتراح أن يكون موضع خلاف حين يناقَش بصورة عامة، فإن السؤال العملي حول موضع الحد (أي كيف نُحدِث التوفيق السليم بين الاستقلال الفردي والسيطرة الاجتماعية) هو الموضوع الذي ما يزال بحاجة إلى العمل عليه من جميع الجوانب تقريباً. إن كل ما يجعل الحياة جديرة بالعيش بالنسبة لأي شخص يعتمد على وضع القيود على أفعال الناس الآخرين. لذلك، فإن لا بد من فرض بعض القواعد السلوكية، في المقام الأول من خلال القانون، وفي المقام الثاني من خلال الرأي [العام] في كثير من الأشياء التي لا تكون مواضيع ملائمة لاشتغال القانون. ماذا ينبغي أن تكون عليه القواعد؟ هذا هو السؤال الرئيس في الشؤون الإنسانية. لكن بخلاف قلة من الاستثناءات البديهية، فإن هذا السؤال هو واحد من الأسئلة التي لم تشهد أي تقدم يذكر في حلها. لم يحظ هذا السؤال بالإجابة نفسها خلال أية فترتين تاريخيتين، ومن النادر أن بلدين [خلال الفترة الزمنية نفسها] قد أجابا عليه بالطريقة نفسها. كما أن الجواب التي يأتي في عصر معين أو بلد معين يكون مصدر ذهول بالنسبة للآخر.

حرية الفكر والنقاش

جون استيوارت ميل

نرجو أنه لم تعد هناك حاجة إلى الدفاع عن ’حرية الصحافة‘ واعتبارها إحدى وسائل الحماية ضد الحكومة الفاسدة أو المستبدة. نستطيع أن نفترض الآن أنه لا توجد حجة يمكن أن نحتاجها في سبيل [الفكرة التالية، وهي] أنه لا يجوز أن نسمح لأي جهاز تشريعي أو تنفيذي لا تتفق مصالحه تماماً مع مصالح الناس أن يملي عليهم الآراء التي يجب أن يؤمنوا بها أو أن يقرر لهم المبادئ والأفكار التي يُسمَح لهم بسماعها. ثم إن هذا الجانب من قضية ’الحرية‘ سبق له كثيراً أن فُرِض بصورة ناجحة من قبل الكتاب السابقين إلى درجة أنه لم تعد هناك حاجة إلى إعطائه أهمية خاصة في هذا الكتاب. ورغم أن القانون الإنجليزي حول الصحافة ما يزال حتى اليوم وكأنه قانون استعبادي، مثلما كان في أيام أسرة تيودور [قبل ثلاثمائة سنة]، إلا أنه لا يوجد خطر يذكر من تفعيله ضد النقاش السياسي، باستثناء حالة الهلع المؤقتة، حين يَدفعُ الخوفُ من التمرد الوزراءَ والقضاة إلى الانحراف عن المسار السليم.[3] بصورة عامة من غير المرجح أن يغلب على الحكومة في بلد دستوري، سواءً كانت مسؤولة تماماً أمام الشعب أو غير ذلك، أن تحاول السيطرة على التعبير عن الآراء، إلا في حالة واحدة، وهي أن يكون الإجراء المذكور تعبيراً عن الاستياء العام لدى الشعب ونفاذ صبره.

[3] لم أكد أفرغ من كتابة هذه الكلمات حتى أقرت الحكومة قانون مقاضاة الصحافة لعام 1858، وكأنما كان القصد منه يقيناً إعطاء موقف مناقض لكلامي. مع ذلك فإن هذا التدخل الذي يؤسَف له في حرية المناقشات العامة لم يدفعني إلى تغيير حتى كلمة واحدة في النص، ولم يكن من شأنه قط أن أضعفَ قناعتي بأن عهد الآلام والعقوبات المترتبة على النقاش السياسي اختفت من هذا البلد، باستثناء حالات الهلع. لأن عمليات الملاحقة القضائية لم تستمر. هذا من جانب. ومن جانب آخر فإنها لم تكن بالمعنى الحرفي قط عمليات ملاحقة لأغراض سياسية. فالتهم الموجهة فيها لم تكن حول انتقاد المؤسسات أو انتقاد الحكام على تصرفاتهم، وإنما كانت حول نشر ما اعتُبِر مبدأً منافياً للأخلاق، وهو شرعية قتل الطغاة. إذا كانت الحجج المقدمة في هذا الفصل تتمتع بأي قدر من الصحة، فإن القناعة الأخلاقية تقضي بأنه ينبغي أن [يتمتع الناس] بأقصى درجات الحرية في الإعلان عن أي مبدأ ومناقشته، بصرف النظر عن رأينا فيه من حيث بعده عن الأخلاق. بالتالي لا يهما هنا وليس من اختصاصنا أن نبحث إن كان مبدأ قتل الطغاة مبدأ منافياً للأخلاق بالفعل. سأكتفي في هذا المقام بطرح [ثلاث نقاط. الأولى] هي أن هذا الموضوع كان دائماً أحد القضايا غير المحلولة في علم الأخلاق. [الثانية] هي أنه حين يقضي مواطن خاص على مجرم رفع نفسه فوق القانون وبالتالي وضع نفسه خارج طائلة العقاب القانوني أو سيطرة القانون فإن قتله يعتبر، من قِبل أمم بأكملها ومن قبل أفضل الرجال وأحكمهم، ليس جريمة وإنما فضيلة كبرى. [الثالثة] هي أن طبيعة الأفعال التي من هذا القبيل، سواءً كانت صحيحة أم خاطئة، ليست من قبيل الاغتيال وإنما من قبيل الحرب الأهلية. في بعض الحالات الخاصة ربما يكون من المناسب معاقبة الشخص الذي يحرض الآخرين على ارتكاب هذا الفعل، لكن هذا يصح فقط إذا وقع فعل مكشوف في أعقاب التحريض، وإذا أمكن إثبات وجود صلة محتملة على الأقل بين فعل القتل والتحريض. وحتى في هذه الحالة فإن الحكومة نفسها التي تعرضت للهجوم، وليس إحدى الحكومات الأجنبية، هي الوحيدة المخولة على نحو مشروع بإيقاع العقوبة على هذه الهجمات الموجهة ضد وجودها نفسه، من باب الدفاع عن النفس. (المؤلف)

لنفترض إذن أن الحكومة منسجمة تماماً مع الشعب وأنها لا تفكر أبداً في فرض سطوتها وقهر أي شخص، إلا في الطرق التي ترى أن الناس يقبلون بها. لكنني أنكر حق الشعب في ممارسة القهر الذي من هذا القبيل، سواء بصورة مباشرة أو من خلال الحكومة. السلطة [المسببة للقهر] بحد ذاتها غير شرعية. إن أفضل الحكومات لا تتمتع بالحق في ذلك، وهي في هذا ليست أحسن حالاً من أسوأ الحكومات. هذا الحق على الأقل كريه حين تتم ممارسته وفقاً للرأي العام مثلما أنه كريه حين تتم ممارسته ضد الرأي العام. لو كان الناس جميعاً على رأي واحد باستثناء رجل واحد له رأي مخالف لرأيهم، فإن الناس جميعاً لن يكونوا أقوى حقاً في إسكات هذا الشخص مما يكون لهذا الشخص الواحد من حق في إسكاتهم إن كان ذلك بمقدوره. [ربما تظن أن إسكات شخص **واحد فقط** ليس بالأمر السيئ إلى هذا الحد. لكن هذه فكرة خاطئة، وإليك السبب]. إذا كان الرأي ملكية شخصية لا قيمة لها إلا لصاحبها، بحيث أن الضرر الذي سيعود من حرمان التمتع بها لن يعدو كونه مجرد ضرر خاص، فإنه سيكون هناك فرق إلى حد ما بين وقوع الضرر على بضعة أشخاص فقط أو على عدد كبير منهم. لكن عنصر الشر بالذات في إسكات التعبير عن الرأي هو أنه يسلب [هذه الحرية ليس فقط من فرد واحد] وإنما من الناس أجمعين، ومن أجيال المستقبل مثلما أنه يسلبها من الجيل الحالي، ويسلبها كذلك من الذين يعارضون الرأي، ويسلبها أكثر من الأشخاص الذين يؤمنون بهذا الرأي. فإذا كان الرأي المذكور صحيحاً فإن الناس يُسلَبون فرصة استبدال الرأي الخطأ بآخر صحيح. وإذا كان الرأي خاطئاً فإنهم يُحرَمون من الانتفاع بأمر لا يقل أهمية عن ذلك، وهو الحصول على إدراك أوضح وانطباع أكثر قوة عن الحقيقة، نتيجة اصطدام الصواب مع الخطأ.

نحن بحاجة إلى النظر في هاتين الحالتين بصورة مستقلة، إذ أن كل حالة منهما لها شق مميز من الحجة مقابلٌ لها. لن نكون واثقين أبداً من أن الرأي الذي نسعى لطمسه هو رأي خاطئ، ولو كنا متأكدين من فساده فسيظل من الخطأ أن نطمسه.[4]

---

[4] سيبدأ ميل في الفقرة التالية بعرض الشق الأول. وسيعود إلى الشق الثاني في الصفحة 25.

أولاً: الرأي الذي تسعى السلطات لطمسه ربما يكون صحيحاً. بطبيعة الحال الذين يريدون طمسه سينكرون صحته، لكنهم ليسوا معصومين. فهم لا يمتلكون المعرفة الواسعة التي تخولهم البت في المسألة للناس أجمعين، واستبعاد كل شخص آخر من سبيل الحكم. وحين يرفضون إعطاء فرصة لسماع رأي معين لأنهم على ثقة من أنه رأي فاسد فإنهم يفترضون أن يقينهم هو نفسه اليقين المطلق.[5] إن كل فعل نقوم به لطمس النقاش يفترض أننا من أهل العصمة، وهي حجة جيدة لإدانته، ولا يضيرها كونها شائعة.

من سوء حظ الحكم العملي السليم لدى البشرية، فإن الحقيقة القائلة إن الناس غير معصومين ليست لها قوة من الناحية العملية مثل القوة الذي نظنها لها من الناحية النظرية. كل شخص يعلم جيداً أنه غير معصوم، لكن قلة من الناس هي التي ترى أن من الضروري اتخاذ أية احتياطات ضد افتقارهم هم أنفسهم إلى العصمة، أو القبول بأن الأخطاء التي يقرون بأن لديهم القابلية لارتكابها ربما تشتمل على رأي معين يظنون أنهم على يقين تام منه. الملوك أصحاب السلطة المطلقة، أو الآخرون الذين اعتادوا على خضوع الناس لهم بصورة غير محدودة، يشعرون في العادة بهذه الثقة المطلقة في آرائهم الخاصة حول جميع المواضيع تقريباً. أما الناس الذين يتمتعون بوضع أفضل من الملوك وبالتالي يسمعون أحياناً اعتراضات على آرائهم، والذين ليسوا بعيدين تماماً عن التعرض للتصحيح حين يقعون في الخطأ، فإنهم مع ذلك يشعرون بثقة لا حد لها فقط في الآراء التي يجدون أن الجميع مِن حولهم يؤمنون بها مثلهم، أو الآراء التي يقبلها الأشخاص الذين هم [أعلى منهم] وفي العادة يسلمون أمرهم لهم. وكلما قلت ثقة الشخص في سلامة حكمه الشخصي، ازداد اعتماده (وثقته الضمنية) على عصمة 'العالَم' عموماً. يعني العالم، بالنسبة لكل فرد، ذلك الجزء من العالم الذي يتصل معه: أي حزبه وطائفته ومذهبه وطبقته الاجتماعية. بالمقارنة [مع معظم الناس] فإن من الممكن أن نصِف شخصاً ما بأنه يعتبر في حكم المتحرر ذي الصدر الواسع إذا كان 'العالم' بالنسبة إليه يبلغ في شموله البلد الذي ينتمي إليه أو العصر الذي يعيش فيه. وإن الثقة التي يوليها لهذه السلطة الجماعية لا تذهب أبداً حين يدرك أن العصور والبلدان والطوائف والمذاهب والأحزاب الأخرى كانت في الماضي تؤمن، بل وتؤمن الآن، بالنقيض التام لما يراه هو صحيحاً. وهو يلقي على 'عالمه' الخاص مسؤولية كونه على حق ضد 'عوالم' الآخرين المخالفة له في

[5] أي أنهم يفترضون أن كونهم متيقنين من صدق قضية ما فإن معنى ذلك أن القضية بحد ذاتها صادقة بالتأكيد، وهذان أمران مختلفان. لأن التأكد من صدق قضية ما لا يضمن (ولا يعني بالضرورة) أن القضية صادقة بالتأكيد. فقديماً كان الناس "متأكدين" تماماً من أن الأرض هي مركز الكون وأن الشمس تدور حول الأرض.

الرأي. ولا يقلقه أن الصدفة المحضة هي التي تحدد أي 'العوالم' المتعددة هو العالم الذي يعتمد عليه، وأن الأسباب التي تجعله بروتستنتياً في لندن كان من الممكن أن تجعله من أتباع بوذا أو كونفوشيوس في بكين. مع ذلك فإن هناك حقيقة واضحة بحد ذاتها مثل الوضوح الذي ستناله بأي قدر من المجادلة في سبيلها، وهي أن العصور، شأنها شأن الأفراد، لا تتمتع بأية عصمة، لأن كل عصر كان يعتقد بصحة كثير من الآراء التي أثبتت العصور اللاحقة ليس فقط بطلانها، وإنما كذلك سخفها. ونحن متأكدون بالقدر نفسه أن كثيراً من الآراء التي تحظى الآن بالقبول العام سيتم رفضها في العصور المقبلة، مثلما أن كثيراً من الآراء التي كانت في الماضي تحظى بالقبول العام هي الآن مرفوضة.

هناك اعتراض يمكن أن يثار على هذه الحجة ويتلخص فيما يلي: حين تفترض السلطات العامة أنها تتمتع بالعصمة وبناء على ذلك تحرِّم شيوع الخطأ، فإن هذا لا يختلف عن أي شيء آخر تقوم به تلك السلطات بناء على حكمها الخاص ومسؤوليتها الخاصة. ملَكة الحكم أُعطيت للإنسان حتى يستخدمها. ولكن بما أن من الممكن استخدامها على نحو خاطئ، فهل نطلب من الناس عدم استخدامها أبداً؟ حين يمنعون أمراً يظنون أنه من الخبائث فإن هذا لا يعني أنهم يزعمون أنهم معصومون، وإنما لأن الواجب يفرض عليهم التصرف بناء على قناعاتهم بما هو حق وما هو باطل، حتى وإن كانوا غير معصومين. لو أننا لا نقوم أبداً بأي تصرف بموجب آرائنا لآن هذه الآراء يمكن أن تكون خاطئة، فإننا سنهمل جميع شؤوننا ونتخلى عن جميع واجباتنا. الاعتراض الذي ينطبق على جميع أنواع السلوك لا يمكن أن يكون اعتراضاً سليماً على أي سلوك بعينه. يقع على عاتق الحكومة والأفراد واجب يقضي بالتوصل إلى أصدق الآراء حسب استطاعتهم، وأن يتوصلوا إليها بعناية. لكن حين يبلغون مرحلة اليقين، فإن امتناعهم عن التصرف بموجب آرائهم لا يعد التزاماً بما يمليه الضمير وإنما يعد جبناً، وكذلك السماح بمبادئ يرون بصدق أنها خطرة على الصالح الإنساني – سواء في الحياة الدنيا أو غيرها – وانتشارها دون قيد أو ضابط، لمجرد أن الناس الآخرين في أوقات الجاهلية كانوا يضطهدون آراءً يرون الآن أنها صادقة. فلنَحْذر حتى لا نكرر الخطأ نفسه. لكن الحكومات والأمم ارتكبت أخطاءً في أمور أخرى لا ينكر أحد أنها من الأمور التي تقع ضمن اختصاص السلطة، مثل فرض الضرائب غير السليمة والدخول في حروب غير عادلة. فهل يعني ذلك أنه لا يجوز فرض أية ضرائب، وألا ندخل في أي حرب بصرف النظر عن الاستفزازات؟ يجب أن يتصرف الناس والحكومات بحسب أفضل قدراتهم. لا يوجد شيء اسمه اليقين

المطلق، لكن هناك ضمانة كافية لأغراض الحياة البشرية. يجوز لنا، بل ويجب علينا، أن نفترض أن آراءنا صادقة على نحو يرشدنا في سلوكنا الخاص، وهذا هو كل ما نفترضه حين نمنع الأشرار من الإضرار بالمجتمع عن طريق نشر الآراء التي نعتبرها فاسدة وخبيثة.

لكن جوابي على ذلك هو: لا. نحن نفترض أموراً أكبر بكثير من ذلك. هناك فرق عظيم بين أن نفترض أن رأياً معيناً هو رأي صادق لأنه لم يُدحض في كل مناسبة عُرِضت لتفنيده، وبين أن نفترض أن صدقه هو أساس لعدم المساح برفضه. الشرط الضروري والأساسي الذي يعطينا حق افتراض صدق الرأي لأغراض الفعل هو أن نتمتع بالحرية التامة في مناقضته ودحضه، وليست هناك شروط أخرى يستطيع الإنسان بموجبها أن يمتلك الضمانة المنطقية لكونه على حق.

انظر إلى تاريخ ما يعتقد الناس به، أو انظر إلى السلوك العادي للحياة البشرية. لماذا لا نرى أياً من هذين الأمرين أسوأ مما هو عليه؟ بالتأكيد لا يعود السبب في ذلك إلى القوة الكامنة للفهم البشري! خذ أية قضية ليست واضحة بذاتها: مقابل كل شخص قادر على الحكم عليها، هناك تسعة وتسعون شخصاً آخر لا يقدرون على ذلك. كما أن "قدرة" ذلك الشخص هي قدرة نسبية فقط؛ لأن غالبية أهل العلم من كل جيل سابق كانوا يؤمنون بآراء نعلم الآن أنها خاطئة، وفعلوا ووافقوا على أمور كثيرة لا يمكن لأحد الآن أن يعتبرها مقبولة. إذن لماذا نرى على وجه الإجمال انتشار الكثرة الكثيرة من الآراء المنطقية والسلوك العقلاني بين الناس؟ إذا كان ذلك فعلاً هو كثرة كثيرة (وهو أمر لا بد أن يكون كذلك، إلا إذا كانت الشؤون الإنسانية وما زالت دائماً في وضع شبه ميئوس) فإن ذلك يعود إلى الحقيقة القائلة إن أخطاء الجنس البشري يمكن تصحيحها. هذه السمة التي تميز العقل البشري هي مصدر كل شيء جدير بالاحترام في الإنسان، سواء كان كائناً مفكراً أو أخلاقياً. وهو قادر على تصحيح أخطائه من خلال المناقشة والخبرة. ليس بالخبرة وحدها: إذ لا بد أن يكون هناك نقاش، ليبين لنا كيفية تفسير الخبرة. الآراء والممارسات الخاطئة تذهب بالتدريج لتحل محلها الحقائق والجدل، لكن الحقائق والجدل لن يكون لهما أي أثر على العقل ما لم تُعرَض عليه. ليس هناك عدد يذكر من الحقائق القادرة على أن تروي حكايتها بنفسها، دون تعليقات تبين معناها. بالتالي، حيث أن القوة والقيمة التامة للحكم البشري تعتمد على خاصية

واحدة، وهي أن من الممكن تصحيحها حين تكون خاطئة، فإنه لا يمكن الاعتماد عليها إلا حين تكون سبل التصحيح متاحة لنا دائماً. لنأخذ حالة شخص يستحق حكمه الثقة فعلاً – فكيف أصبح كذلك؟ من خلال قيامه [بالأمور التالية:] لأنه أبقى عقله منفتحاً على الانتقاد الموجه لآرائه وسلوكه. ولأنه اعتاد على الإنصات لكل ما يمكن أن يقال ضده، حتى ينتفع إلى أكبر حد ممكن من جميع ما هو صحيح في ذلك، وأن يعرض لنفسه – وأحياناً للآخرين – مصدر المغالطة فيما غلط هو فيه. ولأنه يشعر أن السبيل الوحيدة لأي إنسان في انتهاج المعرفة التامة لموضوع معين هي في الاستماع لما يمكن أن يقال بشأنه من قبل أشخاص يحملون مختلف الآراء، ودراسة جميع السبل التي يمكن فيها لكل نوع من أنواع العقول دراسة هذا الموضوع. ليس هناك إنسان حكيم استطاع أصلاً اكتساب حكمته إلا من هذه السبيل، كما أن العقل البشري ليس مُركَّباً ليصبح حكيماً من خلال أية سبيل أخرى. حين تكون لدى الإنسان عادة ثابتة في تصحيح وإتمام رأيه الخاص من خلال مقارنته بآراء الآخرين، فإن هذه العادة أبعد ما تكون عن التسبب في الشك والتردد في التصرف بناء على رأي معين، بل إنها وحدها الأساس السليم للاعتماد المتين عليها. حين يعرف الإنسان كل شيء يمكن أن يقال ضده، بصورة واضحة على الأقل، وبعد أن يتخذ موقفه ضد من يخالفونه الرأي وهو على علم بأنه نظر في الاعتراضات والصعوبات بدلاً من أن يحيد عنها، وبعد أن سمح بدخول كل ضوء يمكن إلقاؤه على الموضوع من أي اتجاه، فإن له الحق في أن يرى أن حكمه خيرٌ من حكم أي شخص أو مجموعة من الناس من الذين لم يقوموا بمثل ما قام به.

ليس من الإفراط أن نطلب من المجموعة المختلطة التي تتألف من عدد قليل من الحكماء وكثير من الأفراد الحمقى، والتي تُعرَف باسم "الجمهور العام"، أن تخضع لما يجده أحكم البشر (أي الأشخاص الذين هم أفضل من يحق لهم أن يثقوا بأحكامهم الخاصة)، ما يجدونه ضرورياً ليكتسبوا هذه الثقة. أقل الكنائس تسامحاً، وهي الكنيسة الكاثوليكية، حتى عند تطويب[6] أحد الأشخاص، تقر وتنصت بصبر إلى مسئول معين من الكنيسة للمجادلة ضد التطويب. حتى الأولياء، على ما يبدو، لا يستطيعون الحصول على التكريم بعد وفاتهم إلا بعد معرفة كل ما يقوله المسئول المعارض ووزن حججه. حتى فيزياء نيوتن، لو لم يكن مسموحاً لنا أن نشكك في صحتها، فإن البشرية لن تستطيع الشعور بالثقة التامة بصحتها على

[6] التطويب هو اصطلاح في الكنيسة الكاثوليكية بقصد به إضفاء صفة "الولاية" أو القداسة على شخص ميت لأنه قام بأعمال تجعله من الأبرار وتؤهله للشفاعة.

النحو الذي نشعر به الآن.[7] الضمانة الوحيدة للأفكار والآراء الموجودة لدينا والتي تتمتع بأكبر قدر من التبرير هي الدعوة المفتوحة إلى العالم أجمع [لمحاولة] البرهنة على أنها لا تستند إلى أساس. إذا لم يُقبل هذا التحدي، أو إذا قُبِل وفشل، فإننا نظل بعيدين عن اليقين. لكننا مع ذلك نكون قد قمنا بأفضل ما يمكن القيام به في ظل الحالة القائمة التي يقر بها العقل البشري، ولا نكون أهملنا أي شيء يمكن أن يعطي الحقيقة فرصة في الوصول إلينا. إذا استمر التحدي قائماً، نستطيع أن نرجو أنه إذا كانت هناك حقيقة أفضل فإننا سنعثر عليها[8] حين يكون العقل البشري قادراً على تلَقيها، وفي أثناء ذلك يجوز لنا الاعتماد على أننا توصلنا إلى أقرب مسافة ممكنة من الحقيقة يمكن الوصول إليها في عصرنا. هذا هو القدر الذي يمكن لإنسان غير معصوم أن يحصل عليه، وهذه هي السبيل الوحيدة للحصول عليها.

من الغريب أن يقبل الناس بسلامة المجادلات في المناقشات الحرة، في الوقت الذي يعترضون فيه على 'دفعها إلى أقصى حد ممكن'، وبالتالي لا يرون أنه ما لم تكن الأسباب جيدة في الحالة المتطرفة فإنها لن تكون جيدة لأية حالة أصلاً. والغريب أنهم يتصورون أنهم لا يفترضون [في أنفسهم] العصمة حين يقرُّون بأن من الواجب إجراء مناقشة حرة بشأن جميع المواضيع التي يمكن أن تكون مواضيع مشكوكاً فيها، لكنهم يرون أن مبدأ معيناً أو فكرة معينة [أي الحالة المتطرفة] لا يجب التشكيك فيها لأنها مؤكدة تماماً (ويعنون بذلك أنها مؤكدة لأنهم هم أنفسهم متأكدين منها!) إذا اعتبرنا أية قضية على أنها مؤكدة في الوقت الذي يوجد فيه أي شخص ينكر يقين هذه الفكرة إذا سمح له ذلك (دون أن نسمح له بالإنكار) فإننا نفترض أننا نحن والذين يتفقون معنا نُعتبر القضاة [المؤهلين للحكم] باليقين، وأننا قضاة لا نستمع إلى الطرف الآخر.

في العصر الحالي (الذي يوصف بأنه 'يفتقر إلى الإيمان ولكنه يشعر بالرعب من نزعة التشكك') يشعر الناس بأنهم على يقين، ليس بسبب صحة آرائهم وإنما لأنهم لا يعلمون ما سيفعلون بدونها. وبالتالي فإن حق أي رأي في الحماية من هجوم الناس عليه لا يقوم على صدق ذلك الرأي بقدر ما يقوم على أهميته

---

[7] لاحظ أنه في العصر الذي كتب فيه ميل هذا الكتاب كانت فيزياء نيوتن تعتبر أقصى درجات اليقين بالنسبة للبشرية. وبالتالي حين يقول ميل إنه يحق لنا أن نشكك في فيزياء نيوتن فإن معنى ذلك أنه لا يوجد أمر أو فكرة أو نظرية، مهما ظننا أنها بلغت مرتبة اليقين، تعلو على إمكان التشكيك والتحقق. من مفارقات القدر أن آينشتاين أثبت فيما بعد (من خلال نظريته في النسبية العامة) أن فيزياء نيوتن صحيحة إلى حد معين، وأنها تعتبر تقريبية، وبالتالي فإن معادلات آينشتاين في القانون العام للجاذبية هي أدق من معادلات نيوتن.

[8] هذا هو بالضبط ما حصل حين انتقلنا من فيزياء نيوتن إلى فيزياء آينشتاين.

بالنسبة للمجتمع. هناك من يزعم [الزعم التالي]: بعض المعتقدات مفيدة تماماً، بل ولا يمكن الاستغناء عنها للحياة الطيبة، إلى درجة أن للحكومات واجباً في مساندتها مثلما أن من واجبها حماية أية مصالح أخرى للمجتمع. بهذا النوع من الضرورة، وحيث أنها تقع بصورة مباشرة تماماً ضمن مسؤوليات الحكومة، فإن هناك شيئاً لا يبلغ درجة العصمة يمكن أن يبيح للحكومات، بل ويلزمها، أن تتخذ الإجراءات وفقاً لآرائها الخاصة، ويؤيدها في ذلك الرأي العام للبشرية. هناك حجة أخرى كثيراً ما نسمعها، بل ويفكر بها كثير من الناس أكثر من [تفكيرهم في الحجة السابقة]، وهي أن الأشرار فقط هم الذين يريدون إضعاف هذه الأفكار الطيبة، ولا جُناح علينا أبداً أن نضع القيود على الأشرار، وأن نمنع أمراً لا يريده إلا الأشرار.

هذه الطريقة في التفكير تحاول تبرير القيود على النقاش، ليس من خلال حقيقة المبادئ وإنما من خلال نفعها. وهي تأمل أنها بهذه الطريقة ستتجنب الحاجة إلى الزعم بأنها هي الحَكَم المعصوم في أمور الرأي. لكن الذين يكتفون بذلك لا يرون أن كل ما فعلوه هو نقل افتراض العصمة من نقطة إلى أخرى. إن نفْع رأي معين هو بحد ذاته مسألة رأي، وهو مثار خلاف ومفتوح للنقاش وبحاجة للنقاش شأنه شأن الرأي نفسه. حين نقرر أن رأياً ما رأي خطر، تماماً مثلما نقرر أن رأياً ما هو رأي فاسد، فإن هذا يتطلب حَكَماً معصوما يحكم بين الآراء، ما لم يكن الرأي الفاسد يتمتع بالفرصة التامة للدفاع عن نفسه. [قد تقول:] 'لا جناح علينا في أن نسمح للزنديق أن يقول إن رأيه نافع، أو لا ضرر منه، لكن لا يجوز له أن يقول إنه رأي صادق.' لكن هذا أمر غير مقبول، لأن صدق الرأي جزء من نفعه. إذا أردنا أن نعلم إن كان من المرغوب فيه أن نعتقد بصدق قضية ما، فهل سيكون بوسعنا استبعاد مسألة كونها قضية صادقة؟ ليس هناك معتقَد يخالف الحقيقة يمكن أن يكون نافعاً بالفعل، وهذا ليس رأي الأشرار وإنما رأي أفضل الناس. حين يُتهم إنسان طيب بإنكار مبدأ يقال له إنه مبدأ نافع لكنه يراه فاسداً، فهل يمكن منعه من الإصرار على أن المبادئ الفاسدة لا يمكن لها أن تكون نافعة؟ أولئك الذين يقفون على جانب الآراء المقبولة من العموم لن يخفقوا أبداً في استغلال هذه الدعوى. فأنت لا تراهم يتناولون موضوع النفع وكأن من الممكن فصله عن موضوع الحقيقة. بل على العكس، فإن السبب الوحيد الذي يجعلهم يرون أن المبدأ [الذي يعملون على حمايته] أمر لا غنى عنه إنما هو أن هذا المبدأ هو 'الحقيقة'. لن يكون هناك نقاش عادل للنفع إذا كان من الممكن استخدام هذه الحجة ذات الأهمية البالغة على أحد جانبي النقاش دون إمكانية استخدامها على الجانب الآخر. من الناحية العملية حين تحظر القوانينُ أو المشاعرُ العامة الاعتراضَ

على صدق رأي معين، فإنها بالقدر نفسه لن يتسع صدرها لإنكار نفعه. وأقصى ما تسمح به هو التخفيف من ضرورته المطلقة، أو التخفيف من الشعور الفعلي بالذنب لِرفْضه.

حتى أعطي صورة واضحة عن السوء الذي يعتور رفضنا الاستماعَ لرأي معين لأننا نرفض هذا الرأي بقوة، فإنني سأربط النقاش بقضية ملموسة، وسأختار طوعاً القضايا التي أشعر بأكبر قدر ممكن من عدم الارتياح نحوها، وهي قضايا تُعتبَر فيها الحجة أقوى ما يمكن ضد حرية الرأي، من باب الصدق ومن باب النفع. الآراء التي أتحدث عنها تدور حول الإيمان بوجود إله والإيمان بالحياة بعد الموت، أو الإيمان بأي من المبادئ الأخلاقية المقبولة بصورة عامة. حين ندخل المعركة على هذا الأساس فإن هذا يعطي ميزة عظيمة لخصم غير عادل، لأن من المؤكد أنه سيقول: هل هذه هي المبادئ التي تعتبرون أنها لا تبلغ درجة اليقين على نحو يؤهلها لأن توضع تحت حماية القانون؟ هل الإيمان بوجود إله هو أحد الآراء التي (كما تقولون) لا يستطيع المرء أن يشعر نحوها باليقين إلا إذا افترضنا أنه إنسان معصوم؟ (الواقع أن كثيراً من الناس الذين لا يرغبون في أن يكونوا ظالمين سيقولون هذا بينهم وبين أنفسهم). ليسمح لي القارئ أن أبيّن أن الشعور باليقين حول صحة مبدأ معين (مهما يكن ذلك) ليس هو ما أعنيه بتعبير 'افتراض العصمة'. وإنما أقصد بذلك تَوَلّي مهمة البت في المسألة **نيابة عن الآخرين**، دون السماح لهم بالاستماع لما يمكن أن يقال على الطرف المناقض. ولو أن هذا الزعم طُرِح دفاعاً عن أكثر قناعاتي رصانة فإنني أدينه وأرفضه بشدة بالقدر نفسه. مهما بلغ يقين الإنسان بفساد رأي معين، بل وبآثاره الخبيثة كذلك، ومهما بلغ يقينه حتى من فُحش ذلك الرأي وافتقاره إلى التقوى (وهي تعبيرات أستنكرها تماماً)، حين يدفعه هذا الحكم الخاص إلى تحريم فرصة الاستماع للرأي ليدافع عن نفسه، فإنه يفترض العصمة في نفسه، حتى وإن كان حكمه مؤيَّداً بأهل بلده أو معاصريه. ولا يظنن أحد أن افتراض [العصمة] ربما يكون أقل إثارة للاعتراض وأقل خطراً حين يكون الرأي فاحشاً أو بعيداً عن التقوى، بل على العكس فإن الآراء التي من هذا القبيل هي الآراء التي يكون هذا الافتراض فيها فتاكاً تماماً. هذه هي بالضبط الأمور التي ارتُكِبت بشأنها أفظع الأخطاء في جيل معين ثم أثارت الذهول والرعب في الأجيال اللاحقة. بل إننا نجد من بين هذه الأمور اللحظات التاريخية التي لا تنسى، والتي استُخدِمت فيها يد القانون للقضاء على أفضل الرجال وأنبل المبادئ، وحيث حقق القانون نجاحاً يؤسف له فيما يتعلق بالرجال، لكن بعض المبادئ عاشت واستُحضِرت فيما بعد (لاحظ المفارقة) للدفاع عن سلوك مماثل ضد

الأشخاص الذين خالفوا **هذه المبادئ** أو خالفوا تفسيرها المقبول من الجمهور.

إنك لن تُجاوز الحد مهما فعلت في تذكير البشرية مراراً وتكراراً بأنه كان هناك رجل يدعى سقراط، اصطدم على نحو لا يُنسى بالسلطات القانونية والرأي العام في زمنه. ولد سقراط في عصر وبلد مليء بالعظماء. وقد وصلتنا عنه معلومات (مِن أفضل مَن عرفوا سقراط وعصره) تصوره على أنه خيرُ من عاش في ذلك الزمان. ونحن نعلم أنه كان الزعيم والمثل الأعلى لجميع معلمي الفضيلة من بعده، وهو مصدر الإلهام العظيم لأفلاطون والمذهب النفعي الرصين عند أرسطو 'سيد الذين يعلمون'[9]، اللذين هما أصل الفلسفة الأخلاقية وجميع فروع الفلسفة الأخرى. هذا المعلم الذي أَقرَّ له بالعلم جميع المفكرين الكبار الذين عاشوا بعده، والذي ما يزال يزداد شهرة وصيتاً بعد أكثر من ألفي سنة، والذي يكاد وزنه يفوق وزن جميع الأسماء الأخرى التي جعلت مدينته مشهورة بالعلم والثقافة، أدانه القانون وحكم عليه أهل بلده بالموت بتهمة الفسق والفجور. الفسق لأنه أنكر الآلهة التي تعترف بها الدولة، بل إن الشخص الذي ادعى عليه اتهمه بأنه لم يكن يؤمن بأي إله (انظر محاورة **<u>الدفاع</u>** لأفلاطون)[10]، واتهمه بالفجور لأنه من خلال آرائه وتعاليمه اعتُبِر أنه 'يشيع الفاحشة بين الشباب'. كل الدلائل بين أيدينا تجعلنا نعتقد أن المحكمة وجدته بصدق مذنباً، وحكمت بالموت (مثل حكمها على أي مجرم) على الإنسان الذي لعله كان يستحق أفضل تقدير من بين البشر الذين عاشوا حتى ذلك الحين.

---

[9] هذا هو التعبير الذي استخدمه دانتي لوصف أرسطو، في الجزء الأول من الكوميديا الإلهية **<u>الجحيم</u>**، النشيد الرابع، حيث كان يتحدث عن رؤيته للفلاسفة، الأبيات 130 – 151. وفي ترجمة حسن عثمان للكوميديا الإلهية كان التعبير هو "أستاذ"، لكنني فضلت كلمة سيد: "وحين رفعت عيني قليلاً- رأيت أستاذ الذين يعلمون- يجلس بين أسرة فلسفية - وكلهم ينظر إليه ويمجده الجميع: وهنا رأيت سقراط وأفلاطون – اللذين وقفا أقرب إليه من الآخرين. (الكوميديا الإلهية – الجحيم – دانتي أليجيري: ترجمة حسن عثمان، دار المعارف 1959، صفحة 117).

[10] محاورة **<u>الدفاع</u>** لأفلاطون هي استعراض لخطبة سقراط أمام المحكمة في أثينا. اتُّهم سقراط بأنه لا يعترف بالآلهة التي تعترف بها الدولة، وباختراع آلهة جديدة، وإفساد الشباب في أثينا. وهي محاولة من سقراط للدفاع عن نفسه وعن سلوكه أمام المحكمة، لكنها لا تعتبر نصاً تاريخياً عن سقراط، لأن من المتفق عليه أن أفلاطون وضع النص من عنده، لكنه أدخل بعض العناصر التاريخية. هذه المحاورة، عدا عن قيمتها الفلسفية، تعتبر بحد ذاتها من النصوص الأدبية الرائعة. وقد ترجمت إلى العربية أول مرة في عام 1935، حيث ترجمها الدكتور زكي نجيب محمود ضمن أربعة محاورات بعنوان **<u>محاورات أفلاطون</u>** (هي أوطيفرون والدفاع وأقريطون وفيدون). لكن الترجمة تشتمل على عدد من الأخطاء. وقد أعاد ترجمتها الدكتور عزت قرني ونشرت في عام 1973 بعنوان محاكمة سقراط (اشتملت على المحاورات التي نشرها محمود باستثناء محاورة فيدون، التي نشرها قرني بصورة مستقلة في عام 1973).

التربية على الحرية

جان جاك روسو

إننا لا نعرف ما هو كنه السعادة في ذاتها ولا ما هو كنه الشقاء في ذاته. ولكننا ندري أن فقدان التوازن والتناسب بين رغباتنا وبين استطاعتنا هو الذي يخلق فينا الشعور بالشقاء.

ان المخيلة التي تجسم لنا رغباتنا خطرة غاية الخطورة. ولكي يسعد الإنسان يجب أن يحصر وجوده داخل ذاته، ويمارس أرادته وحريته داخل نطاق قدرته واستطاعته. ومن هذه الناحية وحدها يمكن أن نقول أن سعادة الطفل هي بعينها سعادة الرجل. فالسعادة في الحالتين هي عدم الطموح بالرغبات إلى ما ليس في متناول اليد.

وهذه الاعتبارات عظيمة الأهمية. وتجدى في حل جميع المتناقضات التي توجد داخل النظام الاجتماعي. فهناك نوعان من التبعية: تبعية الأشياء، والأشياء تابعة للطبيعة. وهناك تبعية البشر، والناس تابعون للمجتمع.

فأما تبعية الأشياء فهي خالية من الأخلاقيات، ولا تضر مطلقا بالحرية ولا تنجم عنها رذائل. وأما تبعية البشر فهي مختلة الترتيب ولهذا تنجم عنها كافة الرذائل. فإن كان هناك سبيل لعلاج تلك الآفة في المجتمع، فهذا السبيل هو تسليح الإرادات العامة بقوة حقيقية متفوقة في الأثر الفعلي على جميع الإرادات الفردية.

فلو أن قوانين الأمم كان لها ما لقوانين الطبيعة من صرامة لا تستطيع قهرها أي قوة بشرية، لكانت تبعية الناس شبيهة بتبعية الأشياء. ولاستطعنا أن نجمع للجمهورية جميع مزايا الحالة الطبيعية والحالة المدنية. ولاستطعنا أن نجمع بين الحرية التي تقي الرجل الرذائل، وبين الأخلاق التي ترتفع به إلى مستوى الفضيلة.

ربوا الطفل على تبعية الأشياء وحدها. فإنكم بذلك تتبعون سنة الطبيعة نفسها في نظام تربيتها. ولا تضعوا أمام إرادته الطائشة إلا عقبات مادية أو عقوبات ناتجة من أفعاله نفسها وبحيث يتذكرها كلما جاءت مناسبتها. فلا لزوم لمنعه من الإساءة، بل يكفي أن نجعله يمتنع من غير تحريم لفظي. فالتجربة أو العجز هما القانون الوحيد الذي يجب أن يشعر به الطفل. ولا تستجيبوا لرغباته لأنه أعرب عنها، بل لأنه بحاجة فعلية إليها.

لا ينبغي أن يعرف الطفل ما هي الطاعة حين يعمل، ولا ما هو التسلط حين نعمل نحن من أجله. بل يجب أن يشعرأن يشعر بحريته في أفعاله وفي أفعالنا على السواء. ولا تضف إلى ما ينقصه من قوة إلا بمقدار ما يحتاج إليه بالضبط كي يغدو حرا لا متسلطا.

انه حين يتلقى منك خدماتك بشيء من المذلة، إنما يتوق في الوقت نفسه إلى اللحظة التي يمكنه فيها أن يستغني عن خدماتك، ويكون له الشرف بالقيام على خدمة نفسه بنفسه.

ولدى الطبيعة وسائل خاصة لتقوية الجسم وتنميته. ولا ينبغي أن نعارض هذه الوسائل مطلقا. ولهذا لا يجوز لنا بأي حال أن نرغم طفلا على المكث حينما يريد الذهاب. ولا أن نرغمه على الذهاب وهو يريد البقاء حيث هو. وحينما لا تكون حرية الأطفال قد أفسدت بأخطائنا في التدليل، فلن يريدوا شيئا من غير أن تكون له منفعة ظاهرة أو خافية.

يحتاج الأطفال إلى أن يقفزوا ويجروا ويصيحوا كلما راق لهم ذلك وجميع حركاتهم هذه إنما هي في الواقع احتياجات بدنهم وتكوينهم الذي يريد أن يتقوى بالنشاط والرياضة. ولكن يجب أن نحذر مما يبدون رغبتهم فيه من غير أن يقدروا على تنفيذه بأنفسهم، أو أن يضطر غيرهم إلى عمل ما يرغبون فيه. فعندئذ يجب التمييز بدقة بين الحاجة الحقيقية أو الحاجة الطبيعية، وبين الحاجة المبنية على نزوة بدأت تنبت في رأسه، أو الحاجة التي تنجم عن فرط الحيوية فيه.

وقد أوضحت آنفا ماذا يجب أن نعمل عندما يبكي الطفل كي يحصل على هذا الشيء أو ذاك. وأضيف هنا فحسب أنه منذ يستطيع الطفل أن يطلب ما يرغب فيه باللفظ. يجب إذا عمد إلى البكاء لحثك على الإسراع في تنفيذ رغبته أو للتغلب على معارضتك، أن ترفض تنفيذ تلك الرغبة رفضا قاطعا. أما إن كانت حاجته الحقيقية هي التي أنطقته، فيجب أن تفطن لذلك وتقوم بما طلبه فورا. أما أن تخضع لدموعه، ففي ذلك حض له على ذرفها باستمرار، وكأنك تعلمه أن يسئ الظن بحسن نواياك من جهته من جهته، وأن يعتقد أن التهديد أشد تأثيرا فيك من حسن المعاملة.

واعلم أن الطفل متى اعتقد أنك غير طيب النفس، صار شريرا. أما إذا اعتقد أنك ضعيف، فسرعان ما يغدو مستبدا. فيجب أن تلبى عند أول إشارة كل ما لست عازما عزما أكيدا على رفضه. لا تكن متطرفا متعنتا في الرفض. ولكن لا تتراجع مطلقا عن رفضك متى أبديته.

* * *

واحذر على الخصوص من تلقين الطفل صيغا شكلية فارغة للتهذيب. فإنه سيستخدم ذلك عند الحاجة وكأنه رقية سحرية لإخضاع جميع من يحيطون به وللحصول فورا على كل ما يشتهيه.

إن التربية المتحذلقة التي درج عليها الأثرياء تجعل الأطفال محبين للتسلط وإن يكن ذلك في أدب ظاهري، لأنهم يعلمونهم الألفاظ التي ينبغي أن يستخدموها حتى لا يجسر أحد على مقاومتهم. ولكن تلك الألفاظ المهذبة بلهجة وسمت لا يدلان مطلقا على الترجي. بل يكونون وهم ينطقون بألفاظ الرجاء مثلا للعجرفة، بل ان عجرفتهم في ذلك الموقف أشد من عجرفتهم وهم يأمرون بصراحة. وكأنهم وهم ينطقون بالرجاء واثقون من الطاعة سلفا.

من أول وهلة يشعر الإنسان وهم يقولون له:

– من فضلك!

انهم يقولون في الحقيقة:

– من فضلى!

اما أرجوك، فمعناها على لسانهم آمرك! فيالها من تربية جميلة وياله من أدب رائع. ذلك الذي لا يحقق إلا قلب مدلولات الألفاظ على ألسنتهم لأنهم لا يستطيعون أن يتكلموا إلا بسلطان!.

أما أنا فإني أحاذر أن يكون اميل متعجرفا اشد من محاذرتي أن يغدو فظا في أسلوب كلامه. واني لأوثر ألف مرة أن يقول ببساطة وبرجاء قلبي:

– افعل هذا.

على أن يقول بأمر وغطرسة:

– أتوسل إليك!

فليس المهم في نظري هو لفظ الطلب، بل الشعور الذي يصاحب اللفظ وهناك دائما حد وسط بين التفريط والإفراط. فأنا أرفض التطرف في التشدد كما أرفض التطرف في التهاون. ومن يترك للأطفال الحبل على الغارب يعرض صحتهم بل حياتهمومن يترك للأطفال الحبل على الغارب يعرض صحتهم بل حياتهم للخطر. وكذلك من يحيطهم بصنوف الحذر ليمنع عنهم كل أذى أو توعك، إنما يعدهم لحياة كلها ضعف وفرط حساسية. فإنك لن تلازم طفلك وهو رجل كي تحميه من الظروف والحوادث. لذا يجب أن تعده لملاقاتها.

واني أنصح إذا لم تصب الطبيعة طفلك بأذى في طفولته بأذى في طفولته، أن تعمل على تعريضه لشيء من ذلك بطريقة صناعية وقد تقول لي أني أقع فيما وقع فيه الآباء الشرار الذين لمتهم أشد اللوم لتضحيتهم بسعادة أطفالهم توقعا لمستقبل بعيد، ربما لن يعيشوا ليبلغوه أبدا.

وليس الأمر كذلك. لأن الحرية التي أتيحها لتلميذي ستعوضه تعويضا كريما عن المنغصات الخفيفة التي سأتركه يتعرض لها. وكم اتفق لي أن أرى أطفالا صغارا يلعبون في الثلج وقد ازرقت أيديهم وعجزوا عن تحريك أناملهم. وليس هناك ما يمنعهم من الذهاب لالتماس التدفئة. ولكنهم لا يفعلون شيئا من ذلك. ولو أكرهناهم عليه لشعروا بضيق من هذا الضغط يزيد ألف مرة على ما يجدونه من قسوة البرد.

فما وجه خوفكم إذن؟ أتخافون أن أشقى الطفل بتعرضه لشيء من المتاعب التي يريد بطيب خاطر أن يعانيها؟ أني أسعى لخيره في اللحظة الراهنة إذ أتركه حرا. وأسعى لخيره في المستقبل إذ أسلحه ضد المتاعب التي يجب أن يتحملها. ولو كان له الخيار أن يكون تلميذي أو تلميذكم، أتظنونه يتردد في الاختيار لحظة؟

أتظنون أن هناك سعادة حقيقية ممكنة لأي مخلوق خارج نطاق تكوينه الطبيعي؟ أليست تنحية الإنسان عن جميع متاعب جنسه البشري بمثابة إخراج للمرء من طبيعة تكوينه؟.

أني أؤكد أنه لا سبيل لتذوق الخير العظيم إلا إذا عرفنا جانبا من الشرور الهينة. هذه هي طبيعة الإنسان. فإذا كان الجسد على أحسن حال، فسدت الروح. والشخص الذي لا يعرف الألم لا يمكن أن

يعرف الحنان الإنساني ولا عذوبة الرحمة والشفقة. لأن قلبه لن يتحرك لشيء. ولن يكون اجتماعيا. بل سيكون بين نظرائه وحشا أو مسخا.

أتعلم ما هي أضمن وسيلة لاشقاء طفلك؟ أن تعوده الحصول على كل شيء. فرغباته ستزداد باستمرار بسهولة الترضية. وعاجلا أو آجلا ستجد نفسك عاجزا رغم أنفك عن تنفيذ رغبته. فيصدمه هذا الرفض الذي يتعوده منك ويؤلمه أكثر من الألم الحقيقي للحرمان من رغبته. انه قد يبدأ بالرغبة في الحصول على عصاك التي تمسك بها. ثم يطلب منك ساعتك، وبعدها سيطلب العصفور الذي يطير في السماء. وإن حصل عليه سيطلب النجم الذي يراه يلمع في القبة الزرقاء. سيشتهي بالاختصار كل ما تقع عليه عينه. ولن تستطيع تلبية رغباته كلها ما لم تكن الها.

ومن طبع الإنسان أن يعتبر كل ما في استطاعته وكأنه ملكه، والطفل الذي لا يشتهي شيئا إلا حصل عليه، سيخيل إليه أنه مالك الكون. وسينظر إلى جميع الناس وكأنهم عبيده. فإذا اضطر أحد إلى رفض أي مطلب له، سيعتبر ذلك الرفض عصيانا لسلطانه. ولن يصدق الأسباب التي نقدمها له لأنه في سن لا تزن الأمور بميزان العقل والمنطق. فيعتقد أن كل تلك الاسباب تعلات أو معاذير. ويفترض سوء النية في الجميع. ويشعر بالظلم والغبن شعورا باطلا وهميا، ولكنه سيورثه الحدة والحقد.

إن الطفل الذي يشعر بالغيظ والحقد وبشهوات لا ترتوي لا يمكن بأي حال أن تكون سعيدا. وكيف يكون سعيدا؟ إنه طاغية، والطاغية المستبد هو أذل العبيد وأشقى المخلوقات في آن واحد.

وقد رأيت بنفسي أطفالا تربوا على هذه الصورة. كانوا يطلبون أحيانا أن تقلب لهم البيوت، أو توضع في أيديهم العصافير الطائرة، أو الديوك النحاسية التي فوق قمم الأبراج، أو أن تقف فرقة عسكرية عابرة ليسمعوا موسيقاها مدة أطول. فإذا لم تستجب مطالبهم ملأوا الأرض والسماء صراخا وأبوا أن يصغوا لأي إيضاح أو اعتذار.

وكان الجميع من حولهم يبادرون إلى ترضيتهم. فيزدادون تعنتا. وتكون حياتهم سلسلة متتابعة الحلقات من المشاكل والألم. والغريب أن شعور هؤلاء الأطفال هو التحسر على أنفسهم. فهل يعتبر هؤلاء سعداء؟

إن الضعف إذا اقترن بالتسلط لا يلدان إلا الجنون والشقاء، فالطفل المدلل الذي يضرب المائدة انتقاما منها أو يجلد الحائط، لن يستريح في كبره إلا إذا استمتع بكفايته من ضرب الناس أو جلدهم.

وإذا كانت أفكار التسلط والطغيان تجعل الناس أشقياء منذ طفولتهم، فماذا يكون حالهم حين يكبرون وتأخذ صلاتهم بسواهم في التشعب والتعقد والتعدد؟ إنهم سيشعرون بعد أن تعودوا انحناء الجميع أمامهم، بأن العالم كله صار يقاومهم، فيتحطمون تحت ثقل الكون الذين خالوا أنه لا يتحرك إلا طوع مشيئتهم.

إن هذا الغرور وهذه الوقاحة وهذا الحمق لن يجر عليهم إلا الازدراء والسخرية والإذلال. وسرعان ما يدركون أنهم لا يعرفون قدر أنفسهم ولا مدى قوتهم الحقيقية. وإذ يرون أنهم لا يستطيعون كل شيء

يظنون أنهم لا يستطيعون شيئا، فيمسوا جبناء، عديمي الثقة في أنفسهم، ويتبدد الإحساس بالسيطرة إحساسا بالذل والمهانة والعجز والهوان.

فلنرجع إلى القاعدة الأولية. إن الطبيعة قد جعلت الأطفال على صورة تتطلب أن نحبهم ونساعدهم. ولكن أتراها برتهم على صورة تجعلهم مرهوبين مطاعين؟

هل منحتهم الطبيعة مؤهلات السيطرة، من جهامة الوجه وقسوة النظرة، وخشونة الصوت وجهارته، حتى نخشاهم ونخضع لسلطانهم؟.

اني أفهم أن ترتعد الحيوانات ذعرا من زئير الأسد، وأن ترتعد فرقا من لبده. ولكن ليس أدعى للسخرية والضحك من منظر هيئة من القضاة، ورئيسهم في مقدمتهم، وعليهم مسوح التشريفة، وقد خروا ساجدين أمام طفل في مهده، وراحوا يخطبون وده متملقين إياه بالخطب الرنانة، وهو لا يجيبهم إلا بالصراخ ورذاذ اللعاب!.

وإذا نظرنا إلى الطفولة في حد ذاتها، فهل نجد في الدنيا مخلوقا أضعف، أو أشقى، أو أعجز أو أقل حيلة من الطفل وهو تحت رحمة كل من يحيطون به، أشد ما يكون حاجة إلى الشفقة والعناية والرعاية والحماية؟.

أليس واضحا لكل ذي عينين أن الطفل يطلع على الدنيا بوجه لطيف رقيق، وصورة محببة تستهوي قلب كل من يقترب منه وتستدر عطفه عليه، فيرق له ويهش ويقدم على مساعدته؟

أي شيء إذن أبعد عن العقل، وأمعن في الخطل، من أن ترى طفلا متغطرسا متحكما متمردا، يأمر وينهى في كل من حوله، يتخذ في غير حياء سمت المولى المتسلط، ومع من؟ مع الذين لو تخلوا عنه لهلك لا محالة!.

ومن جهة أخرى، من ذا الذي لا يرى أن ضعف الطفولة الأولى يكبل الأطفال من وجوه كثيرة؟ أفليس من الهمجية إذن أن نضيف إلى تلك الوجوه الفعلية وجها جديدا هو الخضوع لنزواتنا. بأن نحرمهم من حريتهم الطبيعية الضئيلة، وهم عاجزون عن إساءة استعمالها، فضلا عن أن ما نحرمهم منه ليس فيه نفع لنا ولا لهم..؟

ولئن كانت غطرسة الأطفال وتحكمهم وطغيانهم أدعى الأشياء للضحك وأشدها سخافة، فما من شيء أدعى للإشفاق والرحمة والرثاء، من طفل خائف. وما دامت العبودية المدنية والاجتماعية تبدأ مع سن الرشد، فلماذا تتعجل البلاء بأن نرهق الطفل منذ حداثته بالعبودية الشخصية والرق الذاتي؟.

أليس من الخير أن نجعل فترة من العمر معفاة من نير العبودية؟ ألا يكفي أن هذا النير ليس مفروضا علينا من الطبيعة؟.

فلنترك للطفولة ممارسة الحرية الطبيعية، تلك الحرية التي تبعد الأطفال ولو إلى حين عن الرذائل التي نصاب بها حتما تحت نير العبودية. وليتفضل أولئك المؤدبون القساة وأولئك الآباء الخانعون

لأطفالهم، وليأتوني باعتراضاتهم على آرائي، ولكن أوصيهم قبل أن يختالوا بحججهم الواهية التافهة وأساليبهم السقيمة، أن يتتلمذوا قليلا على الطبيعة الحكيمة..

مفهوم الحرية عند هيجل

ميخائيل أنوود

الكلمتان الألمانيتان Farheit وFrei تطابقان تماما "الحرية" و"حر"، وهما معا يشيران إلى حرية الإرادة، والحرية بكل معانيها الاجتماعية والسياسية. وهكذا فإن "الحرية" تقابل "العبودية"، و"التبعية"، و"القهر"، و"الضرورة"...إلخ. ويحاول هيجل أن يربط بين هذه المعاني المتنوعة ويسلكها في نظرية واحدة.

والفكرة المحورية في الحرية هي الآتي: يكون الشيء، وبصفة خاصة الشخص، حرا إذا، وإذا فقط، كان مستقلا ومتحدا بذاته، فلا يحدده، ولا يعتمد على، شيء آخر غير ذاته. غير أن هذه الصيغة تطرح ثلاثة تساؤلات.

الأول: أين يقع الحدود بين شيء ما والشيء الآخر؟ فمثلا: (أ) الأنا* ولديها (ب) أفكار معينة، ولديها (جـ) قضايا، ولديها جسد وإدراكات حسية ورغبات، وتعيش (د) في بيئة اجتماعية وسياسية معينة. وهي تسكن (هـ) عالما طبيعيا يحيط بها وينتشر في بيئتها الاجتماعية وفي صميم ذاتها. فأين تقع الحدود بين ذاتي وبين الآخر؟. هل هي تقع بين (أ) من ناحية وبين (ب) و(جـ) و(د) من ناحية أخرى.. أم أنها تقع بين (أ) و(ب) و(جـ) و(د) من ناحية و(هـ) من ناحية أخرى؟ وما هو التحديد الذاتي بالنسبة لي (بوضعي أنا)، وما يعني أكثر من التحديد بواسطة الآخر؟. ذلك يختلف باختلاف وجهة النظر التي تأخذ بها.

(2) كيف تتعين العلاقة بين التحديد والتبعية؟ هل في التحديد السببي، مثر، والقسر أو القيد المادي (كالسجن مثلا) وفي التهديد، والرق (أعني أن تكون ملكا لشخص آخر) وفي القبول الإرادي لسلطة شخص آخر السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقائدية... إلخ؟

(3) كيف نضمن وجود الحرية...؟ هناك ثلاثة احتمالات:

(أ) تكون العلاقة بين التحديد والتبعية صارمة، رغم استمرار الحدين في العلاقة وفي آخريتهما، فإنني في استطاعتي مثلا أن أكف عن الاهتمام بسجني أو عبوديتي وأرتد إلى نفسي.

(ب) تكون علاقة التحديد صارمة باستبعاد أحد الحدين، فأتحرر مثلا من الرق أو السجن وأصل، بطريقة تصورية، إلى الحرية بموتي.

(جـ) يتوقف الحدان، أو يبدوان كذلك، عن أن يكونا آخر، أو أن يكون كل منهما آخر، لأن هذا أو ذاك، يتجاوز الآخر أو يرفعه، فمثلا أنا ومن اعتقلني نقع في الحب حتى أننا نتوقف عن أن نبدو أو نكون غرباء الواحد منا عن الآخر، وأتوقف عن الشعور بأنني أطيع إرادته، وأنها فسر على حريتي.

ولقد هاجمت نظرية هيجل في الحرية الإجابات عن هذه الأسئلة:

(1) الحدود بيني وبين الآخر لا هي ثابتة ولا دائمة، لا في حياة الفرد ولا عبر التاريخ. كذلك مضمون الذات لا هو ثابت ولا دائم. فما يكون عليه المرء، يعتمد على الوعي الذاتي لهذا المرء. ووجهة النظر التي تنال الاستحسان المبدئي هي أنني عبارة عن أفكاري، وادركاتاتي الحسية، ورغباتي وجسدي (أي: أ وب وجـ فيما سبق)، وأنني أكون حرا بمقدار ما تكون هذه الحدود، وكذلك سعيي إلى تحقيقها، لا يحدده شيء آخر (بمعنى أو أكثر من هذه المعاني). غير أن رغباتنا –فيما يرى هيجل– محدودة من الخارج، لاسيما في الطفولة، بطريقة تجعلنا لا نسيطر عليها بسهولة. فمن السهل أن يشعر المرء أن رغباته الجسدية، وربما إدراكاته الحسية، غريبة عنه، وأن يضع المرء ذاته الحقة في الأنا بالمعنى الموجود فيما سبق في "أ"، أو أفكاره وعقله بالمعنى السابق في "ب"، عندئذ سوف يفترض المرء كما افترض أفلاطون والرواقية والزهاد الدينيون أن الحرية لا تتوقف على إشباع المرء لرغباته، وغنما على تجاهلها وكبتها والسيطرة عليها أو استبعادها. واقترنت نسخة من هذا الاتجاه باسم كانط. فنحن نبلغ الحرية أو التحرر من تطفلات الطبيعة بالخضوع للقانون الأخلاقي الذي يقره ويفرضه العقل وحده. وتتضمن هذه النظرية أيضا التحرر من قيود الطبيعة الخارجية، ومن القيود السياسية والاجتماعية. طالما أن هذه العوامل الخارجية تعتدي علينا وتصطدم بنا، في العادة، عن طريق ما لدى المرء من رغبات ونفور. (لكن كانط، على خلاف العديد من أنصار هذه النظرة، كان مهتما بشدة بالحرية السياسية).

ولقد كان هيجل متعاطفا مع هذه النظرة، لكنه كان يشعر أن رغبات المرء، والعالم الخارجي، لا يمكن التخلص منها بهذه السهولة لأن الكبت المطبق لرغبات المرء عن طريق العقل هو نفسه ضرب من العبودية. كما أن عقل المرء وحده لا يمكن أن يكون مرشدا في الحياة والفعل. فرغباتنا –في رأي هيجل– ليست عند الراشدين المتمدينين دوافع فجة، غريبة عنا تماما، لكنها مصبوغة بالفكر عن طريق الثقافة والحياة الأخلاقية. لكن ذلك يعني أن الحدود تتغير أو تتبدل بين ذات المرء والآخر، لدرجة أن الذات تشمل في داخلها مثلا أعلى عن البيئة الاجتماعية التي كانت فيما سبق غريبة عنها أو آخر بالنسبة لها. والنموذج في رأي هيجل، لمثل هذا الامتداد للذات حتى تشمل المجتمع (أو العكس امتصاص ذات المرء داخل مجتمعه) هو الحياة الأخلاقية، عند اليونان؛ مما يحقق الحرية الموضوعية، ويهمل الحرية الذاتية. حرية السعي لتحقيق رغبات المرء، والتفكير، بطريقة عقلية، في الشرائع والنظريات التقليدية.

(2) ويدرس هيجل أنواعا متعددة من التحديد عن طريق الآخر، ويرد عليها بطرق مختلفة، فالعبودية مثلا هي نموذج اللاحرية الاجتماعية والسياسية، وقد تم إلغاؤها ببساطة، لأنها تتعارض مع ماهية الإنسان. والتحديد السببي الذي تقوم به الطبيعة –وهو يكون مسيطرا أكثر في مرحلة الطفولة، وعند الشعوب البدائية– يرتد تدريجيا إلى الثقافة. كما يعارض هيجل التحديد السببي بطرق شتى خصوصا: في كتابه "ظاهريات الروح" الكتاب الخامس –وموسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث). لكن السيطرة السياسية والاجتماعية لم تستبعد قط أولا لأن الدولة الحديثة قد سمحت بالحرية الذاتية أكثر مما سمحت بها الدولة

القديمة. وثانيا: لأن الحياة الأخلاقية– ويرى ذلك في الفلسفة – هي تعبير عن العقلانية التي تكمن في مركز ذات المرء، وبالتالي ليست مختلفة تماما عن هذه الذات.

(3) الانتقال في المنطق من الضرورة إلى حرية الفكرة الشاملة يحدث عندما تصبح الضرورة التي يحدد بها شيء ما شيئا أخر كثيفا جدا حتى أنهما يتوقفا عن التمايز، فالحرية تجعل الضرورة جوانية بدلا من أن تحل محلها. ومن ثم فإن هيجل هنا، عادة، يفكر في نوع من الحرية يتخذ المسار التالي: محاولة تمزيق علاقة المرء بالآخر الذي يقيد ويجبر عن طريق تجاهله (كما هي الحال مثلا عند الرواقية وغيرها). أو بإلغائه (بطرق مختلفة كما هي الحال في مذهب الشك، واليعاقبة إبان الثورة الفرنسية وغيرهم). هي محاولات فاشلة رغم أنها كانت مثمرة من الناحية التاريخية. فالحرية، بالأحرى، تكمن في هوية الآخر مع ذات المرء. لكن الهوية تقتضي أن لا تكون هوية مغلقة على نحة ما كانت عليه في دولة المدينة عند اليونان؛ بل هوية متمايزة في الدولة الحديثة تجمع عناصر الحلول المرفوضة أو المرفوعة وتتكيف معها: مثل الفكر النقدي، والسعي وراء المصلحة الذاتية.

ويتضمن توحيد الآخر مع الذات في هوية واحدة ثلاثة جوانب متميزة:

(1) أن الإنسان يجعل الآخر أقل تجربة عن طريق أنشطته العملية معه، فيصلح مجتمعه، ويهذب من الطبيعة ... إلخ.

(2) يكتشف أنه ليس آخر تماما عن طريق أنشطته النظرية:

دراساته التجريبية والفلسفية للطبيعة والمجتمع ... الخ – التي تجعله يكتشف أنها تجسد أفكارا كلية.

(3) وهو حين يجعل الآخر أقل غربة عن طريق أنشطته النظرية معه: حتى يكتشف الأفكار التي يتضمنها مجتمعه... الخ – فإن ذلك، لا يجعله فقط يكتشف ألفته معه بل أيضا يعززها ويدعمها. وتحدث هذه العمليات عبر التاريخ، وهي عند هيجل تحقق للحرية. ما دام الوعي الذاتي أيضا يعتمد على رؤية الألفة بين الذات والآخر، وبذلك يثرى تصور المرء عن ذاته، وتتقدم الحرية والوعي الذاتي معا.

ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام ع. إمام

نشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة

الحرية بين التصور الغربي والتصور الصيني

فرنسوا جيليان

"لقد جعل الغرب من الحرية قيمة بل قل مثلا أعلى يحيلنا عليه كل تفكير في الأخلاق. لذلك كان لابد لكانط وروسو أن يلتقيا حول هذه النقطة التي هي هدف تأملاتهما، إذ يمثل مفهوم الحرية عند كانط المفهوم المفتاح في نظام العقل الخالص بما في ذلك العقل النظري. وإنما إلى الحرية يرجع عند كانط المفهوم المتعين للخلقية. أما بالنسبة لروسو فما يضفي الأخلاقية على أفعال الإنسان هو كونه يأتي الخير عن اختيار. لذلك وُضعنا على الأرض مزودين بالحرية.

إن انعدام التصدع داخل هذا الموقف لا يترك مجالا لاقتحامه، واتفاقه التام لا يسمح بإقحام التضارب ولا يمكن من اتخاذ مسافة المساءلة على الأقل من داخل تقليدنا (إذ هناك مجال للحديث عن "تقليد"، هو التقليد "الغربي"). فلا وجود لمفهوم الحرية عند مونغ تسو ولا في الفكر الصيني اللاحق (بحيث احتاجت الصين في أواخر القرن المنصرم إلى ابتكار لفظة لنقل المفهوم الغربي للحرية: ziyour "ذاتيا". لقد حدث أن ربط مونغ تسو بين العبودية (II, A, 7) وغياب الأخلاقية أو بين سكينة الحكيم بتجرده عن أحكام العامة أو المراتب (VII, A, 9) أما الحرية بمفهومها الإيجابي فلا وجود لها في أي جزء من تأملاته: فليس اللفظ هو الذي يغيب فحسب بل كذلك كل خلفياته المفهومية والإيديولوجية.

ها نحن إذن مدعوون إلى تعميق البون الذي يفصل الحضارتين. فإذا كان مفهوم الحرية لم يزل يغتني ويشتد على الجهة الغربية حتى صار بديهيا في قرن الأنوار فذلك لأنه قام على تجارب ثبت أنها كانت حاسمة هناك. لقد اكتشف اليونان الحرية السياسية التي عاشها اليونانيون أنفسهم كفتح مثير: عاشوها أولا في الخارج كاستقلال عن الغزاة الأجانب (الفرسس) ثم عاشوها في الداخل في شكل تنظيم ديمقراطي للمدينة (أثينا). فالعبد يخضع لغيره، أما الإنسان الحر فيخضع للقانون (nomos). والحرية كمثل أعلى تم استبطانها في القرن الرابع قبل الميلاد (الذي هو عصر مونغ تسو كذلك) عندما بدأ التفكير في هذا المجال وتبلورت الأنساق الكبرى: إن الحرية ليست فقط حرية المواطن بل اتخذت كذلك –من حيث هي خضوع إلى العقل– بعدا أخلاقيا. لكن الصين القديمة لم تقابل وضع الإنسان الحر بوضع العبد ولم تلتجئ –كما فعل الغغريق تجاه رعايا الملك الأكبر– لمفهوم الحرية للتعبير عن تفوقها في الخارج على الشعوب المجاورة بل استعملت مفهومي الآداب والتربية. وفي الداخل لم تعتبر الحكم الفاسد على أنه استبداد يستوجب القلب بل فوضى في حاجة إلى إصلاح، إذ الصين لم تعرف –ولا تصورت– نظاما سياسيا غير الملكية وهي متكونة من إمارات متنافسة لا من دول. وفي إطار آخر –غير سياسي بل ميتافيزيقي– وانطلاقا من مرجعية أخرى غير إغريقية بل مسيحية استعملت الحرية لتنظيم علاقتنا مع

الرب: إذ لابد للعناية الربانية أن تترك مجالا للاختيار الإنساني فالإنسان حر كالإله. لكن الصين كما نعلم لم تتعمق في مفهوم الإله المشخص ولم تنتج نمذجة لاهوتية.

الآن وقد حددنا بشكل تقريبي إطار الاختلاف بقي أن نفسره بأن نبين مراجعه الفلسفية وهو ما يستوجب الرجوع إلى ما شرعنا في رصده في البداية من تقابلات في ما يخص الإرادة. فما استوجب التفكير في الحرية هو تصور الإنسان على أنه "كائن فاعل" (أرسطو، الشعر 48a) وأنه –منذ الملحمة والتراجديا الإغريقية– قد طرح علينا بشكل ضروري سؤال: كيف يدخل الإنسان في الفعل. إن مقولة الفعل هذه –تلك التي يكون الإنسان هو "الفاعل" فيها– هي التي شكلت الموضيع المتميز لتدبر مسألة الأخلاق سواء عند كانط أو عند روسو (إذ كلاهما يبحث عن "مبدأ" للفعل. (فروسو يعتبر أن "مبدأ كل فعل يكمن في إرادة الكائن الحر") –في حين يجب بالنسبة لكانط أن نفكر "في المبدإ الكافي ذاتيا لتحديد الفعل"– فالإنسان حر بالنظر إلى فعله، وما كنا لنفكر في الحرية لو لم نتصور الفعل على أنه وحدة للنشاط الإنساني ممكنة وقابلة للعزل وكذلك لو لم نعتمد السببية في تفسير الواقع بما في ذلك الواقع الأخلاقي (سبب الفعل) وبمعنى فيزيائي. لنذكر كيف يستهل روسو تأمله الخلقي: "أتبين في الأجسام ضربين من الحركة، حركة مدفوعة وحركة تلقائية أو إرادية. ففي النوع الأول تكون العلة المحركة غريبة عن الجسم المحرك..."، وإذا سحبنا هذا التقابل على الافعال الإنسانية قلنا إن ما يجعل الإنسان حرا "هو وجود العلة المحددة في ذاته" – "ولا شيء غير ذلك". كذلك يتكلم كانط عن الإرادة بمعنى "السببية" وعن الحرية بمعنى "خاصية" (هذه السببية) ويتصور الأخلاق حسب مثال القوانين الطبيعية (قوانين الميكانيكا من جهة "والتي يحدث كل شيء وفقها" و"قوانين" الحرية من جهة أخرى "والتي يجب أن يحدث وفقها كل شيء"). ومن حيث هو كائن عاقل يوجد الإنسان الحر في نقطة التمفصل بين هذين المفهومين لذلك لا يحتمل تعريفا آخر سوى أنه "كائن واع بأنه بسببيته تجاه أفعاله" (ميتافيزيقا الأخلاق، 184). أما الفكر الصيني فقد تصور الأخلاق لا من زاوية الفعل بل من زاوية السلوك باعتباره تطورا متواصلا (فهو سيرورة، ونتكلم عن مسار السلوك مثلما نتكلم عن مسار السماء) ويفسره لا باعتماد مفهوم العلة (التي تولد مفعولا) بل باعتماد مفهوم الشرط (المؤدي إلى نتيجة). فهو فكر يبحث عن الكيف وليس عن "اللماذا" وأنموذجه كما سبق أن رأينا ليس حركة الأجسام بل النمو النباتي لذلك لم تلتق بالحرية (ولا بنقيضها – الحتمية – ولا طرحت مسألة تقابلهما) فمثلها الأعلى هو التلقائية (بمعنى ما يحدث من نفسه sponte sua). فالحكيم بالنسبة للصينيين هو ذاك الذي يتبع الأخلاق "في دعة" دون عناء ودون قصد وحتى دون التفكير فيها (IV, A, 12) أو (VII, B, 33 ; Zhong-yong, §20)، بشكل طبيعي مطلق (بمعنى بالاتفاق التام مع طبيعته وذلك بالتطابق مع نزوعها الطبيعي) على غرار "السماء" (الطبيعة) التي لا تنفك تولد وتنشر الحياة في متابعتها لمجراها.

لقد انطلق التفكير الأخلاقي في أوروبا أيضا من فكرة التلقائية ولكنه سرعان ما انعرج بها نحو الحرية (انظر كانط: فكرة الحرية "من جهة ما هي قدرة على التلقائية المطلقة" – العقل العملي، ص62 –

وكذلك روسو: الحركة التلقائية أو الإرادية") لقد انعرج بها هذا التفكير نحو الاستقلالية لا المحايثة. انه تصورها في علاقتها مع الفعل من وجهة نظر العلة وفي اتجاه الإرادة، لذلك اعتبر فلاسفة الأنوار أن الكائن العاقل لا يأتي الفعل إلا "وفقا لفكرة الحرية" (وكثيرا ما يكرر كانط هذه الفكرة، ميتافيزيقا الأخلاق، 183-184). بقي أن نتبين كيف استطاع الفكر الصيني أن يتصور الأخلاق بدون فكرة الحرية وما ينجر عن ذلك من نتائج.

فبمصادرته على الإرادة بكونها سببية الكائنات العاقلة اضطر كانط إلى المصادرة على الحرية كخاصية لهذه السببية تجعلها قادرة على الفعل في استقلال عن العلل الخارجية. ولكي تكون هذه السببية المغايرة للضرورة الطبيعية ممكنة (باعتبار أن الضرورة الطبيعية تنفي كل إمكان للحرية بموجب طابعها الحتمي) كان على كانط أن يفترض طبيعة أخرى تكون مستقلة عن التجربة وعن الحس: فالحرية "إذا حُملت علينا" تحولت بنا إلى عالم الأشياء المعقولة" (العقل العملي 56) فالإقرار بالقانون الأخلاقي والإقرار بالحرية يرتكز كلاهما على الآخر ولا مجال للإفلات من هذه الحلقة المفرغة إلا إذا التجأنا إلى وجهة نظر أخرى ممكنة وإلى مضاعفة الواقع (ميتافيزيقا الأخلاق، 187). والبقية معروفة وهي الرجوع الذي لا مناص منه إلى التمييز بين الحسي والمعقول، بين الظاهرة والشيء في ذاته. هذا وراء تلك. وهذه المضاعفة تنسحب على الإنسان كذلك. فالإنسان ينتمي إلى "عالمين" وهو ذو الجهتين، فهو "من جهة" خاضع لحتمية قوانين الطبيعة (برغباته وميولاته) بحكم انتمائه "للعالم الحسي" ومن جهة أخرى "بحكم انتمائه للعالم المعقول فهو خاضع لقوانين عليتها المستقلة عن القوانين الخيرية مشروطة بالحرية (القوانين الأخلاقية التي تجسد استقلال الإرادة). فخلف الأنا الظاهري الوحيد القابل للمعرفة والذي تتحدد افعاله ماديا، نحن في حاجة إلى افتراض "أنا" آخر لا مشروط يؤسسه: فلا خروج عن الاشتراط المادي ولا إمكان للحرية إلا عبر الميتافيزيقا (ميتافيزيقا "ميتافيزيقا الأخلاق"). لذلك فمهما كانت إنفاءات كانط في هذا السياق (ومهما بذل من جهد لتأسيس الأخلاق على الأخلاق ذاتها) فأساس الأخلاق هذا يبقى أساسا مثاليا. ومهما تباهى كانط بتحرير فكرة العالم المعقول من التنظيرات التي تثقلها (وذلك بإرسائها على أسس صارمة بإضفائه المثلية على المكان والزمان) فهو لم يغادر بعد الإفلاطونية.

وهذا التسلسل واضح أيضا عند روسو. فهو إذ ينطلق من مبدإ الإرادة الحرة نجده مضطرا لكي يفلت من حتمية الطبيعة إلى المقابلة بين "جوهرين": الجوهر المادي والجوهر الروحي. فالإنسان حر في أفعاله وبحكم ذلك يحركه جوهر لا مادي".

فرانسوا جوليان: جدل الأخلاق، دار الجنوب للنشر،
ترجمة مجموعة من الأساتذة، تونس.

حرية الرأي وحرية التفكير

باروخ اسبينوزا

إذا لم يكن من الممكن أن يتخلى أحد عن حريته في الرأي وفي التفكير كما يشاء، وإذا كان كل فرد شيد تفكيره بناء على حق طبيعي أسمى، فإن أية محاولة لإرغام أناس ذوي آراء مختلفة، بل ومتعارضة، على ألا يقولوا إلا ما تقرره السلطة العليا تؤدي إلى أوخم العواقب. بل إن الأذكياء منهم – ناهيك بالعامة– لا يمكنهم أن يلزموا الصمت. ذلك لأن من الأخطاء الشائعة بين الناس أنهم يبوحون بنواياهم للآخرين، حتى في الحالات التي فيها الكتمان. وعلى ذلك فإن السلطة السياسية تكون أشد عنفا إذا انكرت على الفرد في التفكير وفي الدعوة لما يفكر فيه، وعلى العكس تكون معتدلة إذا سلمت له بهذه ؟؟؟؟ . ومع ذلك فنحن لا ننكر أن سيادة الدولة يمكن أن يطعن فيها بالأقوال كما يطعن فيها ؟؟؟؟ ، وبالتالي فإذا كان من المستحيل سلب الرعايا حريتهم في التعبير كلية، فإن من ؟؟؟؟ التسليم لهم بها كلية. لذلك سنحاول أن نبين إلى أي حد يمكن ويجب التسليم بهذه الحرية دون أن يكون في ذلك تهديد لسلامة الدولة أو لحق السلطة العليا. وهذا، كما أعلنت ؟؟؟؟ الفصل السادس عشر، هو الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب.

يتبين بوضوح تام، من الأسس التي تقوم عليها الدولة، والتي بيناها من قبل، أن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرا دون إشهار لأسلحة الحقد أو الغضب أو الخداع وبحيث يتعاملون معا دون ظلم أو إجحاف، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة. وقد رأينا أيضا أن الشرط الوحيد الضروري لقيام الدولة هو أن تنبع سلطة إصدار القرار من الجماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد. ولما كانت أحكام الناس، إذا ما تركوا أحرارا، تختلف فيما بينها كل الاختلاف، ولما كان كل فرد يظن أنه وحده الذي يعلم كل شيء، ونظرا إلى أن من المستحيل أن يفكر الناس كلهم ويعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقا لما يمليه عليه قراره الشخصي. وعلى ذلك فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم. وعلى ذلك فإن كل من يسلك ضد مشيئة السلطة العليا يلحق بها الضرر، ولكن المرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه، ومن ثم يستطيع الكلام أيضا، بحرية تامة، بشرط ألا يتعدى حدود الكلام أو الدعوة، وأن يعتمد في ذلك

على العقل وحده، لا على الخداع أو الغضب أو الحقد، دون أن يكون في نيته تغيير أي شيء في الدولة بمحض إرادته.

فلنفرض مثلا أن شخصا قد بين تعارض أحد القوانين مع العقل، وأعرب عن رأيه في ضرورة إلغائه، وفي الوقت نفسه عرض رأيه على السلطة العليا لتحكم عليه لا لأنها وحدها هي التي لها الحق في إلغاء القوانين، وكف في أثناء محاولته هذه عن أي مظهر من مظاهر المعارضة للقانون المذكور – فإنه يكون جديرا بلقب المواطن الصالح وبثناء الدولة عليه، أما إذا كان الهدف من تدخله هو اتهام السلطات العامة بالظلم وجعلها مثارا للغضب، أو حاول إلغاء القانون رغما عن السلطات العامة عن طريق إثارة الفتن، فإنه يكون مشاغبا عاصيا.

وهكذا تتضح لنا الآن الشروط التي يستطيع بموجبها الفرد أن يعبر عما يفكر فيه وأن يدعو له دون أن ينال من حق السلطة العليا أو من سلطتها، أي دون تهديد للسلام الداخلي: يكفيه أن يترك للسلطة العليا مهمة اتخاذ القرارات العملية، وألا يقوم بأي شيء ضد هذه القرارات، حتى لو اضطر في كثير من الأحيان إلى أن يسلك على نحو مخالف لرأيه الذي يجاهر بصوابه. حينئذ لا يمثل سلوكه هذا أي خطورة على العدالة أو على التقوى. بل أني لأذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأقول: إن من واجبه أن يفعل ذلك إن أراد أن يكون عادلا تقيا. وذلك لأن العدالة، كما بينا من قبل، تتعلق بمشيئة السلطة العليا وحدها، بحيث لا يمكن لأحد أن يعدل دون أن يكون سلوكه مطابقا لقراراتها. أما التقوى فإن أسمى مظاهرها هي تلك التي تؤدي إلى سلامة الدولة وأمنها الداخلي (وقد بينا ذلك في الفصل السابق) وهو ما لا يتحقق لو عاش كل فرد وفق هواه. فمن الفسوق إذن أن يفعل المرء شيئا طبقا لرأيه الخاص ضد مشيئة السلطة العليا التي يعد هو أحد رعاياها، إذ أنه لو استباح الجميع لأنفسهم أن يفعلوا ذلك لأدى هذا إلى انهيار الدولة، بل ان الإنسان لا يعمل شيئا مطلقا ضد ما يقضي به عقله وما يقرره، مادام يعمل طبقا لمشيئة السلطة العليا، إذ أن العقل ذاته هو الذي قد أقنعه بأن يخول لها حقه في أن يحيا على هواه طبقا لمشيئته الخاصة.

والواقع أن التجربة اليومية تقدم إلينا دليلا آخر على ذلك. ففي المجالس –سواء أكانت مجالس عالية أم مجالس ثانوية الأهمية– يندر أن تصدر القرارات بإجماع الآراء، ومع ذلك يصدر كل قرار معبرا عن إرادة جميع الأعضاء، سواء منهم من صوتوا معه أو ضده.

ولكن، لنرجع إلى موضوعنا الأصلي. فقد رأينا بعد الرجوع إلى الأمس التي تقوم عليها الدولة، ما هي الشروط التي يستعمل بها الفرد حريته في الرأي دون أن ينال من حق السلطة العليا. ومن السهل الآن تحديد الآراء التي يؤدي التصديق بها إلى الفتن في الدولة: فتلك هي الآراء التي تؤدي المناداة بها إلى نقض العهد الذي تخلى به الفرد عن حقه في أن يفعل ما يشاء. ومن أمثلة ذلك، الرأي الذي ينكر استقلال السلطة العليا من حيث المبدأ، والرأي الذي لا يحتم على كل فرد الوفاء بوعده، أو الذي يوصي بأن يعيش على هواه، وما شابه ذلك من الآراء التي تتعارض مع هذا العهد تعارضا مباشرا، والتي يكون

معتنقها داعية للفتنة، لا بسبب حكمه أو رأيه في ذاته، بل بسبب السلوك المترتب عليها: إذ أن اعتناق هذه الآراء يعني التخلي –ضمنا أو صراحة– عن الولاء للسلطة العليا. أما الآراء الأخرى التي لا تنطوي على مسلك من نوع نقض العهد، أو الانتقام، أو الغضب.. إلخ، فلا يمكن أن توصف بأنها داعية للفتنة، ما لم يكن ذلك في دولة فاسدة، أي في دولة أحرز فيها المتعصبون الطامعون الذين لا يطيقون كل من كان على خلق قويم، نجاحا جعلهم يشتهرون بين العامة إلى حد أصبحت معهم سلطتهم تطغى على سلطة الحاكم. ومع ذلك فنحن لا ننكر وجود بعض الآراء التي لا يكون من الأمانة عرضها ونشرها مع أنها تبدو وكأنها مجرد آراء تحتمل الصواب والخطأ. وقد بينا في الفصل الخامس عشر هذه الآراء، مع حرصنا على ألا نحد على أي نحو من حرية الفعل. وأخيرا فإذا أدركنا أن الأفعال، أي الإحسان للجار مثلا، هي الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها كل فرد أن يثبت ولاءه للدولة، كما يثبت ولاءه لله، اعترفنا بلا تردد بأن أفضل الدول هي تلك التي تسلم للفرد بنفس الحرية التي يسلم له بها الإيمان. وإني لأعترف بأن هذه الحرية قد تسبب بعض المضايقات ولكن هل هناك تنظيم وضعي يبلغ من الحكمة حدا يجعل من المستحيل أن تنشأ عنه بعض المضايقات؟ إن من يريد تنظيم الحياة الإنسانية كلها بالقوانين يزيد من حدة العيوب دون أن يقومها، ومن الأفضل السماح بما لا نستطيع منعه مهما كان الضرر الناتج عن ذلك. إننا نعلم العواقب الوخيمة المترتبة على الترف والحسد والشهوة والثمالة وما شابهها من الانفعالات، ومع ذلك نسمح بهذا كله لأننا لا نستطيع إلغاءه بسلطة القانون، مع أنها رذائل فعلية. فالأولى أن نسمح بحرية الحكم، التي هي فضيلة في الواقع، وألا نقضي عليها، ولنضف إلى ذلك أنه لا يوجد ضرر واحد ينتج عن حرية التفلسف لا تستطيع السلطات العليا أن تتجنبه (وسأبرهن على ذلك الآن). وأخيرا أليست الحرية شرطا أساسيا لتقدم العلوم والفنون؟ إن العلوم والفنون لا تتقدم تقدما ملموسا إلا على أيدي أناس تخلصوا تماما من المخاوف وأصبحت لهم حرية الحكم.

فلنفرض، مع ذلك، أنه يمكن سلب الناس حريتهم والقضاء على استقلالهم بحيث لا يمكنهم التفوه بكلمة واحدة إلا بأمر السلطة العليا. في هذه الحالة لن يحدث مطلقا أن تتفق جميع أفكارهم مع أفكار السلطة العليا. والنتيجة الحتمية لذلك هي استمرار الرعايا في التفكير على نحو يتعارض مع أقوالهم، وبذلك تضيع الثقة، التي هي شرط ضروري لإقامة الدولة. ويؤدي تشجيع الفساد الكريه والخداع إلى سيادة المخاتلة والغش في جميع العلاقات الاجتماعية. وفضلا عن ذلك فإن من يتوقع من جميع الناس تكرار نفس الأقوال التي تلقن لهم يكون واهما بحق. فالواقع يثبت عكس ذلك؛ إذ أنه كلما حاول المرء سلب الناس حريتهم في التعبير استثار مقاومتهم، وأنا لا أقصد أولئك الشرهين المتملقين الذين لا خلق لهم، والذين تنحصر أعظم أمانيهم في تأمل بريق الذهب وفي إشباع بطونهم، بل أقصد أولئك الذين تحرروا بفضل حسن تعليمهم وطهارة حياتهم ونبل أخلاقهم. لقد طبع معظم الناس على الاستياء الشديد إذا ما عدت بعض آرائهم التي يعتقدون بصحتها جرما، وإذا ما وصف ما يحث نفوسهم على تقوى الله وحب الناس أنه جريمة. ويؤدي بهم ذلك، في نهاية المطاف، إلى رفض قوانين الدولة، والتجرؤ على فعل ما

يضر بالسلطات العامة. وعندئذ يرون أن إثارة الفتنة واستعمال كل ألوان العنف في سبيل ما يعتقدونه شيئا رائعا لا عار فيه. ولما كانت الطبيعة الإنسانية على هذا النحو، إذن يتضح لنا أن القوانين الموضوعة ضد هذه الآراء لا تهدد المجرمين، بل تهدد أصحاب الشخصيات المستقلة وأنها لا تضع عقابا للأشرار، بل إساءة للشرفاء، ومن ثم كان الإبقاء عليها يمثل خطرا شديدا على الدولة. وعلى أية حال، فإن هذه القوانين الموضوعة لإدانة الآراء لا تنطوي على أية فائدة، لأن من يؤمنون بصحة الآراء لا يمكنهم إطاعة هذه القوانين. أما من يرفضونها لبطلانها فيجدون في هذه القوانين امتيازات لهم وينتابهم الغرور بانتصارهم، بحيث لا تستطيع السلطات العامة -لو أرادت إلغاءها- لتضيف إلى ما قلناه الآن تلك النتائج التي استخلصناها من الفصل الثامن عشر في النقطة الثانية من تاريخ العبرانيين. وأخيرا، فما أكثر الفرق التي نشأت داخل الكنيسة عندما أرادت السلطات العامة وضع حد لجدل رجال الدين بوساطة القوانين. والواقع أنه لو لم يسيطر على الناس الأمل في أن يجتذبوا القوانين والسلطات العامة لصفهم، ولينتصروا على أعدائهم وسط تصفيق العامة لهم، وتلقي مظاهر التكريم، لما تقاتلوا بكل هذا القدر من سوء النية، ولما تملك نفوسهم كل هذا الغضب. وهذا ما تؤكده التجربة ذاتها -فضلا عن العقل- بأمثلة كثيرة من الحياة اليومية. فمعظم القوانين التي تأمر كل فرد بما ينبغي أن يعتقد، وتحرم عليه أن يتكلم أو أن يكتب ضد هذا الرأي أو ذاك، قد وضعت لإرضاء أناس لا يطيقون أن يروا غيرهم معتزين بشخصيتهم المستقلة، أو بالأحرى استسلاما لغضبهم. وهؤلاء هم الذين يستطيعون بسهولة، بما لديهم من نفوذ ضار، تحويل اخلاص العامة الميالة إلى الفتن، إلى غضب عارم، وإثارتها ضد من يريدون هم أنفسهم أن يقضوا عليهم.

أليست السيطرة على غضب العامة واندفاعها أفضل من وضع قوانين لا يمكن أن يرفضها إلا محبو الفنون والفضيلة وحدهم، ومن سقاط الدولة إلى هذا الحضيض الذي لا نستطيع فيه تحمل وجود بعض الشرفاء من بين رعاياها. إن أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو ذلك الذي تبعث فيه إلى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون، لا لشيء إلا لأنهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون إخفاءها. غنها لمصيبة فادحة أن يعامل بعض الأفراد على أنهم أعداء الدولة ويساقون إلى الموت بلا ذنب ارتكبوه وبلا جرم اقترفوه، بل لمجرد كونهم يعتزون بشخصيتهم، بحيث تصبح المقصلة، التي يرتعش منها الأشرار، مسرحا عظيما تمثل عليه أدوار رائعة من الشجاعة وقوة التحمل، على حين لا يلحق بالسلطة العليا إلا العار. ذلك لأن من يعلم براءته لا يخاف الموت كما يخافه المجرمون، ولا يطلب العفو، ومن لا يعذبه تأنيب الضمير لذنب اقترفه يقبل الموت في سبيل غاية نبيلة على أنه شرف، لا عقاب، ويصبح عظيما حقا لأنه ضحى بحياته في سبيل الحرية. فأي مثل يعطيه هؤلاء بموتهم الذي لا يفهم سببه الأغبياء والجبناء، ويحقره دعاة الفتنة، ويعظمه الفضلاء؟ إن كل ما يستخلصه الحاضرون من هذا المشهد الأليم هو أن عليهم إما أن يسيروا في خطى أولئك الشهداء، وإما أن يصفقوا لجلاديهم.

أما إذا أردنا أن يكون الولاء، لا التهاون والنفاق، هو الجدير بالتقدير، وألا تضعف السلطة العليا أو تخضع لدعاة الفتن، فيجب الاعتراف لكل فرد بحريته في الرأي، وحكم الناس بحيث يعيشون في سلام بالرغم من اختلافهم وتعارضهم في الآراء. ولا يمكننا أن نشك في أن هذه الطريقة في الحكم هي أفضل الطرق وأكثرها اتفاقا مع الطبيعة الإنسانية. ففي الدولة الديمقراطية (وهي أقرب نظم الحكم إلى حالة الطبيعة) بينا أن جميع الناس يتفقون على العمل بإرادة مشتركة، ولكنهم لا يتفقون على أن يبدوا آراءهم أو يفكروا بطريقة واحدة. وبعبارة أخرى، فلما كان الناس يعلمون أنهم لا يستطيعون دائما الاجتماع على رأي واحد، فقد اتفقوا على العمل بالرأي الذي تجتمع عليه أغلبية الناس، وعلى إعطائه قوة القانون مع الاحتفاظ بحقهم في إلغاء هذا القرار الأول عندما يجدون ما هو أفضل منه، وكلما قلت حرية الرأي عند الناس ابتعدوا عن حالة الطبيعة، واشتد عنف السلطة.

وهناك أمثلة كثيرة على أن الحرية لا تمثل أي ضرر لا تستطيع السلطة العليا تجنبه بمفردها، وعلى أن احترام الناس لهذه السلطة وحدها يمنعهم من أن يسيئوا إلى بعضهم البعض مهما كان بينهم من اختلاف في الآراء. ولسنا في حاجة إلى الذهاب بعيدا لكي نهتدي إلى هذه الأمثلة. فلدينا مثلا مدينة أمستردام، التي جنت ثمار هذه الحرية فنالها من ذلك أعظم الفائدة، وحازت إعجاب جميع الأمم الأخرى. ففي هذه الجمهورية المزدهرة وفي هذه المدينة الرائعة يعيش الناس، من كل جنسية ومن كل طائفة في وفاق كامل، وإذا أراد أحد أن يستدين فإنهم يسألون فقط إن كان غنيا أو فقيرا، جديرا بالثقة أم مشهورا بالخداع، ولا يهمهم معرفة دينه أو مذهبه، لأن هذه الاعتبارات لا تتدخل في كسب القضية أو خسرانها إذا رفع الأمر يوما إلى القضاء. ولا توجد طائفة، مهما كانت مكروهة، ولا يتمتع أنصارها بحماية السلطة العامة لها (بشرط ألا تسبب هذه الطائفة أي ضرر لأي فرد، وأن ترد لكل ذي حق حقه وأن تحيا حياة شريفة). وعلى العكس عندما تدخل رجال الدولة، وتدخلت دول الأقاليم من قبل في الجدل اللاهوتي بين المعاتبين وأعداء المعاتبين حيث الانقسام والفتنة، وأثبتت الأمثلة العديدة عندئذ أن القوانين الموضوعة للدين لإنهاء الجدل تثير الناس أكثر مما تصلحهم، وأن كثيرا من الناس يتخذون من هذه القوانين ذريعة ليفعلوا ما يشاءون. وفضلا عن ذلك فإن الانقسام إلى شيع لا ينشأ عن رغبة صادقة في معرفة الحقيقة (لأن هذه الرغبة تؤدي إلى الطيبة والتسامح)، بل عن شهوة عارمة للحكم. ومن ذلك يتبين بوضوح لا يقبل أي شك أن دعاة الفتنة هم أولئك الذين يدينون كتابات الآخرين ويثيرون غضب الشعوب ضد مؤلفيها، وليسوا هم المؤلفين الذين لا يكتبون إلا للعلماء، ولا يعتمدون إلى على العقل وحده. أما مثيرو الشغب الحقيقيون فهم الذين يريدون في دولة حرة القضاء على حرية الرأي، التي لا يمكن قمعها.

وهكذا نكون قد بينا أنه:

1- يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

2- لا يهدد الاعتراف بهذه الحرية حق السلطة العليا أو هيبتها ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحريته دون تهديد لهذا الحق بشرط ألا يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها أو بأن يفعل شيئا ضد القوانين القائمة.

3- يستطيع الفرد أن يتمتع بهذه الحرية دون أن يكون في ذلك خطر على سلامة الدولة أو ضرر يصعب إيجاد علاج له.

4- لا يجلب التمتع بهذه الحرية أي خطر على التقوى.

5- لا فائدة من القوانين الموضوعة بشأن المسائل النظرية العقلية.

6- وأخيرا، فإن تمتع كل فرد بحريته لا يهدد -كما بينا- سلامة الدولة، أو التقوى أو حق السلطة العليا، بل هو بالإضافة إلى ذلك ضروري للمحافظة على ذلك كله.

والواقع أنه عندما يحاول الناس سلب خصومهم هذه الحرية، وعندما تقدم معتقدات المنشقين للمحاكمة، لا مواقفهم واتجاهاتهم الإنسانية (التي هي الشيء الوحيد الذي يمكن إدانته) - تكون تلك الأحكام التي توقع على الشرفاء أمثلة للاستشهاد، وتثير في نفوس الحاضرين من التعاطف، بل من الرغبة في الانتقام للضحايا، أكثر مما تبعثه في نفوسهم من الخوف، ثم تفسد العلاقات الاجتماعية ويضيع حسن النية، على حين تقوى شوكة التملق والخداع، ويصيب أعداء المتهمين الغرور لأن السلطات سايرتهم في غضبهم، ولأن رؤساء الدول أصبحوا مشايعين لذلك الرأي الذي جعلوا من أنفسهم رسلا له. وبالتالي يتجرأون على اغتصاب حق السلطة العليا وعلى النيل من هيبتها، ويصل بهم الصلف إلى حد الادعاء المباشر بأن الله قد اختارهم بحيث يضفون على قراراتهم صبغة إلهية يريدون أن تخضع لها السلطة العليا، التي هي إنسانية محضة. ولا يجهل أحد أن هذا الوضع مضاد على طول الخط لمصلحة الدولة. وكما فعلنا في الفصل الثامن نختتم عرضنا فنقول: لو أردنا أن نضمن سلامة الدولة، فيجب أن نجعل التقوى والدين مقتصرين على ممارسة العدل والإحسان، كما يجب أن ينصب تشريع السلطة العليا في المجالين الديني والدنيوي على أفعال الرعايا وحدها، وأن يترك لكل فرد حريته في التفكير والتعبير".

رسالة في اللاهوت والسياسة

سبينوزا

ترجمة وتقديم: حسن حنفي

دار التنوير 2008

قيمة الحرية ومستوياتها

ويل كيملشكا

ولتعريف الحريات التي يجب أن تتوفر لها الحماية، تضع النظريات المدافعة عن المساواة الأخلاقية الحرية في إطار تصور شامل تتساوى فيه مصالح الجميع. فهي تسأل دائما إن كانت حرية ما تخدم مصالح الناس. وإذا كان الجواب بالإيجاب، فلابد لهذه الحرية من أن تصان. فمثلا، إذا كان لكل شخص مصلحة كبيرة في أن يكون حرا في اختيار شريك حياته، يكون تجريده من هذه الحرية نفي لحقه في الاحترام الذي يستحقه رفاه غيره. ويفترض إذن الدفاع عن هذه الحرية أو تلك أن نجيب على هذين السؤالين:

أ- أي الحريات تكون هامة اعتبارا للتصور الذي لنا لمصالح الأفراد؟

ب- ما هو توزيع الحريات الأساسية الذي يعامل مصالح الجميع على نفس قدم المساواة.

بمعنى آخر، فإن النظريات المساواتية تطرح في مقام أول، السؤال المتعلق بمعرفة كيف يمكن لحرية ما أن تنتظم، في إطار نظرية حول المصالح الفردية، وتتساءل، في مقام ثان، كيف يمكن لتوزيع معين لهذه الحرية أن يلبي مبدأ الاعتبار المتساوي لمصالح الجميع. فوفق تصور رولزمثلا، نحن نطرح على أنفسنا السؤال المتعلق بأي نسق من الحريات يقع اختياره في وضع تعاقدي، يعبر عن وجهة محايدة عند النظر لمصالح جميع الأفراد. فعل هذا النحو، يمكن لحرية ما أن تقوم بدور هام في النظريات المساواتية. سأسمي هذه الإجرائية "المقاربة الرولزية" لمسألة تقييم الحريات.

وتعتمد نظريات الفائدة المتبادلة تمشيا شبيها. فمثل رولز تطرح هي بدورها السؤال المتعلق بمعرفة أي الحريات ترتقي بمصالح الأفراد، وتتساءل في المقام الثاني أي توزيع لها يستنتج من خلال تقييم صائب لمصالح الأفراد. والفارق الوحيد هو أن في نظرية الفائدة المتبادلة تقيم مصالح الأفراد وفق قدراتهم على المساومة وليس وفقا لمقتضى الحياد. ففيما يخص غوتيه مثلا، نحن نتساءل أي نسق من الحرية يقبل به متعاقدون يتفاوضون في شأن الفائدة المتبادلة، يحرص كل طرف منهم على ضمان مصالحه الخاصة.

يدافع بعض الليبرتارينيين، مثلما رأينا، على الحريات المفضلة لديهم (مثلا حرية كل شخص في الاستفادة من مؤهلاته في السوق) بانتهاج أحد هذين السبيلين. ففعلا، دافع بعض الليبرتارينيين، الذين يزعمون أن أساس نظريتهم هو مبدإ الحرية، عن الحريات الأثيرة لديهم، من خلال فكرة احترام مصالح الأفراد، وفق ما تمليه قاعدتا المساواة والفائدة المتبادلة. فهم يسمون حجتهم بحجة الحرية للتشديد على أن مصلحتنا الأساسية هي في التمتع بأنواع محددة من الحرية. غير أن هذه العلامة الجديدة التي يضيفونها

إلى حجاجهم لا تؤثر في متانة حجتهم. ومهما كانت العلامة التجارية المستخدمة، لا يمكن لتوصيف ما للحريات سواء كان وفق مفردات المساواة أو الفائدة المتبادلة تسويغ موقف ليبرتاريني؟

هل يمكن لدفاع عن الليبرتارينية يستند إلى مبدإ الحرية أن يسير في اتجاه مغاير تماما لذلك الذي سار فيه الدفاع عنها من خلال مبدأي المياواة والفائدة المتبادلة؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يترتب عنه؟ هناك طريقتان في التحجج بمبدإ الحرية تتمثل في الأولى في التشديد على ضرورة تأويج نسبة الحرية على صعيد المجتمع بأسره ويؤكد الليبرتارينيون الذين يستندون إلى هذا المبدإ أن احترام إحدى الحريات الأثيرة لنفوس الأفراد يأوج حجم الحرية العامة لكل فرد. وسأبين أن المبدأ الأول لا معقول ولا يمكن أن يستهوي أحدا وأن الثاني لا يعدو أن يكون إما طريقة غامضة في إعادة صياغة الحجة المساواتية أو مبدأ يقدم لنا تصورا غير محدد وغير مقنع للحرية. وعلاوة على ذلك، حتى وإن قبلنا أحد هذين التأويلين، رغم لامعقوليتهما وضعف حجتهما، لن يمداننا في كل الأحوال بدفاع سليم عن الليبرتارينية.

II – الحرية الغائية

ينص المبدأ الأول، المرشح لأن يكون أساس الحرية، على ضرورة أن تعمل على تأويج نسبة الحرية في المجتمع. وإذا كانت الحرية هي القيمة العليا فلماذا لا نحرص على أن ننال منها قدر المستطاع؟ هذه بطبيعة الحال الطريقة التي تدعو بها المنفعية الغائية إلى تأويج المنفعة، ولذلك سأسميها مبدأ "غائي" في الحرية. غير أنه، وكما سبق وأن رأينا في الفصل 2، هذا الضرب من النظريات لا يرتبط بأي صلة بالفهم الأكثر بساطة للأخلاق. فلأن النظريات الغائية تهتم أساسا وقبل كل شيء بالخير عامة (من حيث هو حرية أو منفعة) وعرضيا فقط بالأفراد، لن تكون عندها لتنمية الخير أي صلة برعاية مصالح الافراد. فنستطيع مثلا زيادة حجم الحرية داخل المجتمع بزيادة عدد السكان. لكن لا أحد سيقول أن بلدا أكثر سكانا من غيره تزيد فيه نسبة الحرية بالمعنى الأخلاقي الدقيق عن تلك التي تكون في بلد أقل سكانا.

وعلى هذا النحو، يمكن تنمية الخير من خلال فرض تضحيات جسام على الافراد، إذ يمكن مثلا أن نفرض على الناس وفق مبدإ غائي إنجاب الأطفال والمساهمة في الازدياد السكاني. أكيد أن ذلك سيحرم السكان الحاليين من نسبة من الحرية ولكنه سيزيد في المقابل المجموع العام للحرية، ما دامت الحريات العديدة للمواليد الجدد ستعوض مستقبلا ما خسره الجيل الحاضر من حرية. نفس المبدإ من شأنه أيضا تسويغ توزيع غير متساو للحريات. فإذا استعبدني خمسة أشخاص، ليس هناك من مانع للقول أن حسارتي لحريتي سيقع التعويض عنها بتنامي حرية الحمس مستعبدين لشخصي. فبامتلاكهم اقوة عملي، سيربحون بلا ريب الكثير مما سأخسره أنا من قدرات (إذا افترضنا أنه يمكن التحديد الكمي لمثل هذه الأشياء، انظر ماسيلي م. "الحرية المحايدة"). لا أحد من الليبرتارينيين يدعم تمش كهذا لأنه ينتهك حقوقا أساسية.

ومهما كان المعنى الذي قصده الليبرتارينيون من تأكيدهم أن نظريتهم تقوم على مبدإ حرية لا يمكن أن يكون ما عنوه هو هذا. ومع ذلك، فهو تأويل منطقي وجائز لتأكيدهم على أن الحرية هي القيمة الأساسية. وما يدفعنا إلى ترجيحه هو ذلك الخطاب البلاغي الليبرتاريني المتكرر الرافض للمساواة. فالليبرتارينيون يؤمنون بالحقوق المتساوية للأفراد في ملكية ذواتهم، ولكن العديد منهم لا يرغب في الدفاع عن ذلك بالاستنجاد بمبدإ المساوة. ويدافع الليبرتارينيون على حق متساو بين الجميع في ملكية الشخص لذاته، غير أن الكثير منهم يرفض اعتماد مبدإ المساواة كسند هذا الدفاع. فهم يحاولون بدلا من ذلك تسويغ التوزيع المتساوي للحريات من خلال مبدإ الحرية ذاته. فعلى هذا النحو، يؤكد بعض الليبرتارينيين أنهم يدافعون عن الحرية المتساوية لأنهم يؤمنون بها، وأنه ما دام كل شخص يستطيع أن يكون حرا، فلابد وأن يكون كل فرد حرا. لكن، غن كان هذا يمثل حقا شرحا لسبب تبنيهم مبدأ الحرية المتساوية فلابد لهم أن يشجعوا على التزايد السكاني ما دام أفراد الأجيال القادمة يمكنهم أيضا أن يكونوا أحرارا. تدفع هذه المحاولة للدفاع عن الحرية المتساوية، باسم الحرية بدل المساواة، باللبرتارينيين صوب مبدإ حرية غائي، إذ هو المبدأ الوحيد الذي يستدعي القبول به الالتزام بمقتضى المساواة. لكن، ليست هذه قناعتهم الحقيقية. فالليبرتارينيون يرفضون فكرة ازدياد المجموع الكمي للحرية، من خلال زيادة عدد السكان، وهم يرفضون ذلك لنفس السبب الذي جعلهم يرفضون أن تقوم زيادة حجم المجموع العام للحرية على توزيع غير متكافئ لمختلف الحريات، لأن نظريتهم تقوم في الحقيقة على مبدإ مساواة. وكما يشير بيتر جونس "إن تفضيل حرية متساوية على حرية غير متساوية يعني أن تفضل المساواة على اللامساواة، بدل تفضيل الحرية على اللاحرية" [Jones 1982:233]. وطالما ظل الليبرتارينيون مناصرين لمبدإ الحرية لصالح كل فرد، ستظل نظريتهم قائمة على مبدإ في المساواة.

III – الحرية المحايدة

تتمثل الطريقة الثانية، والواعدة، في إثبات صلاحية مبدإ مؤسس للحرية في التأكيد على أن لكل فرد الحق في أكبر حرية تكون منسجمة مع حرية الجميع. سأسمي هذا المبدإ مبدأ "أقصى حرية متساوية". ويشتغل هذا المبدأ، ضمن الإطار العام لنظرية مساواتية، ما دام سيصبح من غير الممكن من الآن فصاعدا التضحية بالحرية المتساوية لغرض تأويج الحجم العام للحرية. لكنه يختلف في جوانب هامة مع المقاربة الرولزية (انظر أعلاه "دور الحرية ضمن النظريات المساواتية"). لقد حددت هذه المقاربة قيمة مختلف الحريات بمدى إسهامها في خدمة مصالحنا. فالمقاربة وفق مبدإ أقصى حرية متساويةالمقاربة وفق مبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع تحكم على [قيمة] مصالحنا، وفق حجم الحرية التي يوفرها لنا إرضاؤها، وذلك على افتراض أن لنا مصلحة أساسية في الحرية وفي تأويج الحجم العام لحريتنا الفردية. فالمقاربتان تربطانفالمقاربتان تربطان قيمة هذه الحرية أو تلك بطبيعة مصالحنا. غير أن المقاربة الرولزية لا تدعي أن لنا مصلحة في الحرية كحرية أو أن مصلحتنا تكمن في ضرب ما من الحرية تكون نسبتها أكبر، أو حتى أن هناك مغزى لعملية المقارنة بين نسب الاتساع المتضمنة في كل حرية على حدة. إذ

تسمح حريات مختلفة برعاية مصالح مختلفة لأسباب متباينة، وليس هناك ما يسمح بالقول إن الحريات التي لها أكثر قيمة في أعيننا هي تلك التي تأوج أكبر نسبة من الحرية عموما. لكن المقاربة التي تعتمد مبدإ أقصى حرية ممكنة تؤكد أن قيمة كل ضرب من الحرية تكمن في نسبة الحرية المتضمنة فيه لأن مصلحتنا في مختلف الحريات تتاصل في المصلحة التي لنا في الحرية عموما. فعلى خلاف ما نلحظه في المقاربة الرولزية، تقتضي هذه المقاربة أحكاما حول قيمة مختلف الحريات تكون مشتقة من تلك الأحكام المتعلقة بأكثر أو أقل نسبة من الحرية.

وإذا استنجدت الليبرتارينية بمبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع، لا يمكنها عندئذ الادعاء بأنها تنهض حقا على مبدإ في الحرية، إذ (على عكس ما هو الحال بالنسبة لنظرية قائمة على مبدإ حرية غائية) يستنتج الحق في الحرية من حق كل فرد في الاحترام المتساوي مع غيره. فهي تعتمد مبدأ حرية بالمعنى الواسع لأن (على خلاف المقاربة الرولزية) الأحكام التي تصدرها حول قيمة مختلف الحريات تتأتى عن أحكام حول الحجم العام للحرية. فهل يستطيع الليبرتارينيون الدفاع عن تلك الحريات الأثيرة لنفوسهم بالتحجج بمبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع؟ ليتسنى لنا الجواب عن هذا السؤال، علينا الظفر بوسيلة نقيس بها الحرية حتى تتسنى لنا معرفة إن كان اقتصاد السوق مثلا يأوج حرية كل فرد.

لكي نستطيع تقدير مدى الحرية، علينا أولا تعريفها. ونجد تعريفات عدة للحرية في الأدبيات المختصة بها لكن البعض منها يمكن إسقاطه من اهتمامنا لأنه لا يخدم غرضنا. فالبعض يعرف، مثلا، الحرية من خلال القدرة على ممارسة الحقوق، إذ لمعرفة ما إذا كان تقييد ما يقلص حريتنا أم لا، لابد لنا من معرفة ما إذا كنا نتمتع فعلا أم لا بالحق في ما حرمنا منه نتيجة لذلك التقييد. فلا يعد، مثلا، منع شخص من السرقة تقييدا لحريته ما دام ليس له الحق في السرقة. ويتعلق الأمر هنا بتعريف "أخلاقي" للحرية لأنه يفترض نظرية مسبقة في الحقوق، وهو يعكس الأسلوب المألوف لدينا في الحديث اليومي عن الحرية. لكن ذلك لا ينطبق على موضوعنا هنا، فإذا كان مبدأ أكبر قدر من الحرية المتساوية بين الجميع مبدأ تأسيس، لابد أن يستبعد عندها هذا الشكل من التعريف "الأخلاقي". فإن حاولنا استنتاج الحقوق من الأحكام المتعلقة باكبر أو أقل قدر من الحرية، لا يمكن عندها لتعريفنا للحرية أن يقوم على مبدإ في الحقوق. ويعتبر الليبرتارينيون اللذين يستندون إلى مبدإ أقصى قدر من الحرية المتساوية بين الجميع أن حقنا في امتلاك موارد بكر يتوقف على مدى قدرة هذا الحق، عندما نكتسبه، في أن يزيد من حرية كل فرد منا. لكن، يتعين علينا، في إطار تعريف أخلاقي للحرية، أن نعرف أولا إن كان هناك حقا في امتلاك الموارد التي لم يقع تملكها بعد حتى يتسنى لنا، بعد ذلك معرفة إن كان تقييد التملك يمثل تضييقا لمجال حريتنا.

لهذا، فإذا كان مبدأ الحرية المتساوية يخدم الغرض المرجو، سنكون في حاجة لتعريف الحرية بطريقة منفصلة عن اعتبارات الأخلاق –أي كتوافر خيارات عديدة وتعدد مجالات الاختيار مثلا– دون افتراض أن لنا الحق المسبق في ممارسة تلك الخيارات. ويمكننا أن نعزو عندها حقوقا بقدر ما تمكن هذه

الحقوق من تأويج حرية كل فرد على نحو متسق مع نفس الحرية للجميع. ويترتب عن هذا أن السؤال المتعلق بمعرفة إن كان للأفراد الحق في الاستحواذ على موارد طبيعية لم يقع امتلاكها بعد يتوقف على معرفة أثر ذلك الحق في ازدياد حرية كل فرد أو تناقصها [Sterba 1988:11-15].

توجد صيغتان رئيستان لتعريف الحرية على نحو مستقل عن الأخلاق، تقدمان لنا مقياسين لمعرفة ما إذا كانت حرية ما تزيد في نسبة المجموع العام لحرية شخص ما القياس الأول "محايد"، ويقدم لنا طريقة كمية خالصة لقيس مدى الحرية تقوم فقط بحساب عدد الأفعال والاختيارات التي نستطيع القيام بها. أما الثاني فيمدنا بتعريف "هادف" للحرية يستند إلى تقدير نوعي لها وفق قيمة أو أهمية مختلف هذه الخيارات المتاحة.

نكون أحرارا، وفق التعريف "المحايد" إذ لم يمنعنا أحد من العمل وفق ما نشتهي. ويتعلق الأمر هنا بتعريف لا أخلاقي باعتبار أنه لا يفترض وجود حق لدينا في التصوف، وفق ما تقتضيه رغباتنا. ويمكن لنا باللجوء إلى مثل هذا التعريف لنا صياغة أحكام مقارنة حول نسبة حرية كل فرد. فيكون الفرد حرا بقدر ما يكون قادرا على تحقيق هذه الرغبة أو تلك. وإذا استطعنا صياغة مثل تلك الأحكام التقديرية حول نسبة الحرية التي تمنحها لنا حقوق مختلفة، يمكن لنا عندها أن نحدد ما هي الحقوق التي نثمنها أكثر. وإذا استند مبدأ أكبر نسبة ممكنة من الحرية المتساوية إلى هذا التعريف للحرية، سيكون عندها لكل شخص الحق في أعلى نسبة من الحرية المحايدة مماثلة لنفس النسبة من الحرية التي هي للجميع.

لكن، هل يتعلق الأمر هنا بمقياس سليم يمكن من تقدير قيمة مختلف الحريات؟ يوجد مشكلان اساسيان هنا. أولا، لا يبدو أن أحكامنا الحدسية حول قيمة مختلف الحريات تقوم على أحكام كمية حول الحرية المحايدة. فأحكام كهذه، تفرز إذن نتائج مضادة للحدس. ثانيا، قد لا يكون من الممكن صياغة مثل تلك الأحكام الكمية. هل يستند فعلا إدراكنا لقيمة مختلف الحريات إلى أحكام كمية حول الحرية المحايدة؟ لنقارن سكان لندن بسكان بلد شيوعي ضعيف النمو كألبانيا (قبل سنة 1989). نحن نقدر عادة أن اللندني المتوسط الدخل هو أفضل حالا فيما يخص الحرية فهو يتمتع على الأقل بحق الانتخاب وحرية المعتقد وحريات أخرى مدنية وديمقراطية يحرم منها الألباني. ومن جهة أخرى لا يوجد الكثير من أضواء تنظيم حركة مرور العربات في ألبانيا ولا يتحمل مالكو العربات إلا قدرا قليلا من التقييد لطريقتهم في القيادة، هذا إن لم ينعدم تماما في بعض الأحيان مثل هذا التقييد. ون يكون تقييد حركة سير العربات ضعيفا لدى الالبان، لا يغير شيئا من إحساسنا أنهم الأقل حظا فيما يتعلق بالحريات. لكن هل يمكننا تفسير هذا الإحساس بالاعتماد على حكم كمي حول الحرية بالمعنى المحايد؟

لو أمكن تقدير قيمة الحرية، وفقا للكم على نحو محايد، لاستطعنا تحديد عدد الحالات اليومية لتقييد حرية الفعل لدى اللندنيين بسبب أضواء المرور، وليس هناك ما يمنع من الاعتقاد أنها تفوق كثيرا عدد المرات التي يمنع فيها الألبان من ممارسة طقوس ديانتهم على نحو عمومي. ومثلما بين تشارلز تايلور (الذي أخذنا عنه هذا المثال "تمارس اقلية فقذ من اللندنيين طقوسا دينية في مكان عمومي، إلا

أنهم يواجهون جميعهم صعوبات حركة المرور. ويقوم من يمارس دينه بطقوسه، عموما، يوما واحدا في الأسبوع في حين يظل بقية أيام الأسبوع عالقا أمام الإشارات الضوئية. فمن الناحية الكمية الخالصة، فإن عدد الأفعال التي تمنعها أضواء المرور أكبر بكثير من تلك التي يمنع حدوثها قرار يحظر ممارسة الشعائر الدينية على نحو عمومي" [Taylor 1985:219].

لماذا لا نستطيع قبول هذا الضرب من "الدفاع الشيطاني" عن الحرية الألبانية الذي قام به تايلور؟ لماذا نستمر في الاعتقاد أن اللندنيين أوفر حظا في مجال الحرية؟ يعود ذلك إلى أن القيود المسلطة على الحريات المدنية والسياسية أشد خطورة من تلك المتعلقة بحركة المرور. وهي أشد خطرا، لا لأنها تتعلق بأكبر نسبة من الحرية، معتبرة على نحو محايد، وإنما لأنها تتعلق بحريات أكثر أهمية من غيرها. وهي أكثر أهمية لأنها تمكننا مثلا من ممارسة رقابة أكبر على المشاريع الأساسية التي تهب وجودنا معنى وتمنحنا درجة أعلى من القدرة على التحديد الذاتي، وهو ما لا تقوم به حرية حركة المرور مهما كانت نسبة الحرية المحايدة التي تتضمنها.

يؤكد التصور المحايد للحرية أن كل ضرب من الحرية المحايدة هام، بقدر أهمية الضروب الأخرى. لكن، عندما نقدر قيمة مختلف الحريات، وفق مصالح الأفراد، نتفطن إلى أن هناك حريات أكبر شأنا من أخرى وأن البعض منها ليس له قيمة حقيقية – كحرية الثلب مثلا [Hart 1975:245]. يتعين على نظريتنا إذن أن تكون قادرة على تفسير التمييز الذي نقيمه بين أشكال الحرية.

ويظل الإشكال الذي تطرحه الحرية المحايدة أكبر مدى. قد يكون من المستحيل صياغة أحكام تتعلق بمقادير الحرية، لعدم وجود سلم نقدر وفقه حجمها. وقد أشرت فيما سبق أنه وإن أمكننا تحديد عدد الأفعال الحرة التي منع تنظيم حركة السير والرقابة السياسية حدوثها والمقارنة بينها، سنجد أن حرية السير هي الأكثر تضررا من حيث الكم، مما هو الحال بالنسبة للحرية السياسية. إلا أن فكرة "فعل حر" هي من قبيل الأفكار التي يصعب إدراك معناها بدقة. فما هو بالضبط "الفعل الحر"؟ كم من فعل حر يقتضي مجرد رفع اليد كعلامة على التحية؟ وإن حضرت في بلد ما التحية بالإشارة كم من فعل يكون عندها قد حجر القيام به؟ وكيف يمكن مقارنة حظر كهذا بحظر الاحتفالات الدينية؟ يمكن، في كل حالة من هذه الحالات، أن نزعم أن القانون حجر فعلا محددا (تحريك اليد أو احتفالا دينيا)، أو أنه حظر عددا من الأفعال التي كان يمكن أن تمارس على نحو لانهائي. لكن مبدأ أعظم حرية متساوية يقتضي منا القدرة على التمييز بين الحالتين. علينا أن نكون قادرين مثلا على القول إن حظر الاحتفالات الدينية يلغي خمس وحدات من الفعل الحر، في حين أن حظر التحية بإشارة من اليد لا يلغي إلا ثلاثا منها فقط. ولا نرى بأي أسلوب خفي ومبهم يمكن لنا إصدار مثل تلك الأحكام. نستطيع كما تلاحظ أونيل "أن نأخذ أية حرية –مثلا حرية الترشيح لوظيفة عمومية أو حرية تأسيس أسرة– ونقسمها إلى حريات متضمنة فيها، نرى أن من المفيد التمييز بينها، أو حتى أن نمضي قدما بهذا التمييز إلى ما هو أبعد من اعتبارات الفائدة" [O'Neil 1980:50]. لا توجد أي طريقة، مهما كانت اعتباطية في تقسيم العالم إلى أفعال واقعة

وأخرى ممكنة، تبيح لنا القول أن قدرا كبيرا من الحرية المحايدة سيضيع عند تقييد حركة المرور أو عند التضييق على حرية التعبير. (يتمثل الاستثناء الوحيد في مقارنة حزمتين من الحقوق متماثلتين في الأساس وتتضمن الحزمة الثانية نفس العدد من الحريات المحايدة المتضمنة في الأول بالإضافة إلى فعل حر آخر) [Arnesson 1985:442-445].

ويقلص الاضطهاد السياسي عدد الأفعال الحرة، مثلما تفعل أيضا قوانين المرور. إلا أن كل محاولة للمقارنة بينها، وفق نفس سلم الحرية المحايدة، قصد تمييز الأفعال الحرة عن بعضها البعض وقيس مدى كل واحدة منها، لا تبدو لنا مقنعة. قد يوجد مثل ذلك السلم، إلا أن الليبرتارينيين الذين يعتمدون صيغة محايدة لمبدإ أقصى نسبة من الحرية المتساوية بين الجميع لم يقوموا بأي جهد يذكر للتدليل على وجوده. وفضلا عن ذلك، ومثلما سأبين في المقطع "الحرية والرأسمالية"، ليس لدينا ما يؤكد أن مثل ذلك السلم إذا وجد سيدعم التصور الليبرتاريني.

IV – الحرية الهادفة

لا يبدو أن أعز الحريات لدينا (تلك التي تجعلنا نتبنى مبدأ أقصى نسبة من الحرية المتساوية بين الجميع)، تتضمن مبدإ أقصى حرية محايدة. إن أصوب سبيل للدفاع عن أكبر قدر من الحرية بالنسبة لأنصار مبدأ تأويج الحرية المتساوية يتمثل في اعتماد تعريف "هادف" لها. وفق هذا التعريف تكون نسبة الحرية المتضمنة في هذه الحرية أو تلك تتوقف على مدى قيمة كل واحدة منها لدينا اعتبارا لمصالحنا وتطلعاتنا. وكما يبين تايلور "فالحرية هامة لنا لأننا كائنات ذات أهداف. ولتمييز معاني مختلف الحريات علينا أن نكون قادرين على تمييز مختلف الأهداف التي ننشدها" [Taylor 1985:219]. وعلى هذا النحو، تمدنا مثلا حرية المعتقد بقدر من الحرية يكون أكبر من ذلك الذي تمدنا به حرية الجولان لأنها تخدم مصالح أرقى قيمة حتى وإن لم تتضمن قدرا أكبر من الحرية المحايدة.

ويقتضي تعريف الحرية وفق الهدف المنشود مقياسا لتقدير قيمة حرية ما حتلا نقف على نسبة الحرية المتضمنة فيها. ويمكن تقديم مقياسين: وفق المقياس "الذاتيّ"، تخضع قيمة حرية ما إلى حدة الرغبة التي يشعر بها شخص ما نحوها. ووفق المقياس "موضوعي"، تعد بعض الحريات هامة مهما كانت حدة الرغبة التي لهذا الشخص أو ذلك فيها. يعتبر المقياس الثاني، في أكثر الأحيان، مفضلا على الأول لأنه يجنبنا مطب "العبد الرضي" الذي لا يرغب في التمتع بحقوق متساوية مع غيره ولا يعتبر، من وجهة النظر الذاتية، قد حرم من أي من الحريات الأساسية.

وفي الحالتين، يظل تقييمنا لمدى حرية فرد ما خاضعا لتقديرنا للقيمة (الذاتية والموضوعية) للحريات التي يتمتع بها. فالحريات التي تثمن أكثر من غيرها هي تلك التي تتضمن قدرا أكبر من الحرية الهادفة. وفي سياق الصيغة الهادفة لتحقيق مبدإ اقصى حرية متساوية، يكون لكل فرد الحق في أكبر نسبة ممكنة من الحرية الهادفة منسجمة، مع نفس الحرية التي يتمتع بها غيره. ومثلما هو الشأن في المقاربة الرولزية لقيمة الحريات، يمكن هذا التمشي من صياغة أحكام نوعية حول قيمة هذه الحرية أو

تلك، غير أنه يختلف عن هذه المقاربة بتشديده على ضرورة أن يقاس مدى هذه الحريات باعتماد نفس السلم.

يتعلق الأمر هنا بوجهة أكثر جاذبية من وجهة الحرية المحايدة لأنها تطابق اعتقادا حدسيا منتشرا بيننا يقول إن بعض الحريات المحايدة أكثر قيمة من غيرها. غير أن المشكل يتمثل في أن التفكير، اعتمادا على مفردات أكثر أو أقل نسبة من الحرية، لا يقوم بأي دور فعال في الدفاع على الصيغة الهادفة من مبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع. ولا تمثل هذه الصيغة من الحرية الهادفة، في الحقيقة، إلا محاولة لإعادة صياغة المقاربة الرولزية ولكن على نحو غامض. غلا أنها تبتعد عنها، عندما تقول إن ما يمنحنا الحق في بعض الحريات الهامة هو أن لنا الحق في أقصى نسبة من حرية متساوية ممكنة. وهي خطوة لا نجدها في المقاربة الرولزية. ولا تؤدي هذه الخطوة أي دور فعلي في عملية البرهنة، وهي، وفي الحقيقة، لا تقوم إلا بإضفاء غموض على المسائل الحقيقية.

تتبني الحجج لصالح ضمان حرية ما على مبدإ أكبر حرية متساوية وتقوم على الخطوات التالية:

1. علينا أن نولي نفس الاحترام لمصالح الجميع.
2. للأفراد مصلحة في التمتع بأقصى حرية ممكنة.
3. لهذا لابد أن يكون للأفراد أكبر قدر من الحرية منسجم مع الحرية المتساوية التي لأقرانهم.
4. الحرية (س) لشخص ما هامة اعتبارا لمصالحنا.
5. تبعا لذلك حرية (س) تزيد من حريتنا نحن.
6. لهذا، واعتبارا لكل الحالات المماثلة، لكل شخص الحق في (س) بقدر ما يكون ذلك الحق منسجما مع حق الآخرين جميعا في (س).

لنقارن ذلك بالحجة الرولزية:

1. لابد ن نولي الجميع نفس الاحترام.
4. الحرية (س) هامة لنا اعتبارا لمصالحنا.

لهذا واعتبارا لكل الحالات المماثلة، لابد أن يكون لكل فرد الحق في (س) إذا كان ذلك منسجما مع حق كل شخص آخر في (س).

لا يمثل النظام الأول للحجج إلا طريقة معقدة لصياغة النظام الثاني. ولا يضيف العبور من 4 إلى 5 شيئا للاستدلال (وبالتالي من 2 إلى 3 أيضا). فالليبرتارينيون يقولون إنه، إذا كانت حرية ما ذات أهمية فلابد من أن تزيد في الحجم العام لحريتنا؛ ولابد لنا أن نتمتع بأقصى قدر منها. ولا تكتمل، في الحقيقة، الحجة لصالح اختيار حرية ما إلا من خلال تقدير مدى أهميتها.

لننظر في نظرية لوفنسون حول كيفية قيس مدى الحرية، لتي تستخدم مقياسا ذاتيا لتقدير مدى الحرية الهادفة. وهو يقول إنه: "عندما تستخدم القوة أو يعتمد التهديد بالعقاب لمنع شخص من ممارسة نشاط ما تقاس درجة تقليص نسبة حريته [...] حسب الأهمية التي يعلقها على ذلك النشاط"

[Loevinsohn 1977:232; Arneson 1985:428]. وبالتالي، فبقدر ما أتعلق بحرية ما بقدر ما يزداد حجم الحرية لدي عموما. فإن كانت همتي قد تعلقت بحرية المعتقد أكثر من حرية المرور بالشوارع فذلك لأنها تحقق أغراضا روحية ثمينة لدي، إذ هي تزيد من النسبة العامة لحريتي أكثر مما تفعله حرية المرور. غير أن لوفنسون لا يخبرنا بما نجنيه من العبور من "حرية مرغوب فيها أكثر" إلى "حرية أكبر". ولا تضيف هذه الصياغة الجديدة (والتي تساوي العبور من 4 إلى 5 وفق سلسلة الحجج التي قدمناها آنفا) شيئا إلى البرهنة، وبالتالي، لا يقوم مبدأ أقصى حرية متساوية (2 و3 أعلاه) بأي دور فيها. لا أزعم بأنه يتعذر إعادة صياغة معنى الحرية المرغوب فيها وفق معنى حرية أكبر ويمكننا، بالتالي، استخدام المصطلحات كما نشاء. إلا أن إمكان القيام بهذه الصياغة الجديدة لا يعني البتة أننا قد ظفرنا بتحديد لحقيقة أخلاقية، أو أننا وضعنا اليد على طريقة أخرى قائمة على مبدإ الحرية عند تقدير قيمة حرية ما.

ليس مبدأ أكبر حرية متساوية فرضية عديمة الجدوى فقط، بل هو يوقعنا أيضا في اللبس. فهو يوحي لنا خطأ أن المصلحة التي لدينا في الحرية تظل واحدة ولا تتجزأ. يعطي هذا المبدأ، بتأكيده أن قيمة حرية ما تقدر وفق نسبة ما توفره لنا من حرية هادفة، الانطباع بأن كل الحريات تكتسي أهمية في نظرنا للسبب ذاته وهو أنها تمكن جميعها من تحقيق نفس المصلحة. إلا أن الحريات تخدم، في واقع الأمر، بطرق مختلفة مصالح مختلفة. فحرية المعتقد ذات أهمية لتحديدي لذاتي: فهي تمكنني من الفعل وفقا للقيم والقناعات الأكثر رسوخا في نفسي. وتخدم الحريات الديمقراطية في أغلب الأحيان مصلحة رمزية أكثر، فحرماني من حق الانتخاب هو انتهاك لكرامتي ولكنه لا يشل قدرتي على تحقيق تطلعاتي. ولبعض الحريات الاقتصادية قيمة أداتية صرفة، إذ يمكن لي أن أكون مناصرا للتبادل الحر على الصعيد العالمي لأنه يساعد على خفض أسعار مواد الاستهلاك، غير أنني سأدافع عن ضرورة تقييد التجارة العالمية، إذا كان ذلك سيحقق نفس الغرض. فأنا لا أرغب في كل هذه الحريات لنفس الداعي ولا يتأتى تعلقي بها من أنها تخدم جميعها مصلحة واحدة ووحيدة. ومرة أخرى يغدو من الممكن إعادة تعريف مختلف المصالح هذه كما لو كانت مصلحة واحدة ووحيدة، وهي المصلحة في أكبر قدر من الحرية الهادفة: يمكن القول إن التعلق بهذه الحرية أو تلك (لأي داع كان) هو فقط لرغبتنا في الحصول على أوسع حرية عموما. غير أن هذا يسبب لبسا نحن في غنى عنه.

علاوة على ذلك، فالحديث عن المصلحة التي لنا في أكبر قدر من الحرية عموما بدل الحديث عن مصالح متعددة نربط تحقيقها بحريات متنوعة يجعل العلاقة بين الحرية والقيم الأخرى غامضة. فمهما كان الاهتمام الذي نبديه بهذه الحرية أو تلك –سواء لقيمتها في ذاتها أو لقيمتها الأداتية أو الرمزية أو الجوهرية– فمن المرجح أن يكون من طبيعة نفس الاهتمام الذي نوليه لقيم أخرى. وعلى هذا النحو، إذا كان الاقتراع هاما بالنسبة لكرامتي فكل ما يحفظ لي هذه الكرامة يكون مهما لنفس السبب (مثل تلبيتي لحاجاتي الأولية، أو حقي في أن لا أتعرض للثلب). ويؤكد المدافعون عن الحرية الهادفة أن ما يهمنا هو القيمة الخاصة لهذه الحرية أو تلك وليس فقط أي حرية محايدة في شكلها القديم. إلا أننا إن تأملنا في ما

يجعل حرية ما هامة لنا، سنلاحظ أن الحرية لم تعد في تنافس دائم مع القيم الأخرى كالكرامة أو السلامة الجسدية أو الاستقلالية، لأن هذه القيم هي في أغلب الأحيان ما يجعل هذه الحرية أو تلك ثمينة. لكن تحديدنا لقيمة هذه الحريات من حيث إسهامها في توسيع مدى الحرية عموما يوحي عن خطإ بنزاع بينها، إذ تفترض هذه الطريقة في تحديد قيمة الحرية أن قيمة هذه الحرية أو تلك تتأتى فقط من نسبة الحرية التي تتيحها لنا.

تبعا لهذا، لا تقدم لنا أي من هاتين الصيغتين لمبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع بديلا مقبولا ومتينا للطريقة الرولزية في تحديد قيمة الحريات. وتجدر الملاحظة هنا أن رولز نفسه كان يعتمد في البداية فكرة الحق في أقصى حرية ولم يعتمد ما أسميته المقاربة الرولزية إلا في الصيغة النهائية لنظريته. وهو يدافع الآن عن مبدإ الحق في "الحريات الأساسية" المتساوية بين الجميع، رافضا كل قيس للحجم العام للحرية باعتباره أمرا غير قابل للإنجاز وفاقدا للمعنى [Rawls 1982a:5-6; Hart 1975:233-239]. وهو يقر أننا لا نتساءل، لحظة تعريف الحريات الأساسية، أي منها يأوج أكثر امتلاكا لخير وحيد اسمه "الحرية". ليست فكرة حرية قصوى للأفراد، بطبيعة الحال، في غالب الأحيان إلا "طريقة في القول على نحو مضمر أنهم أحرار على جميع المستويات الهامة أو على الأقل في جلها" [Mac Callum 1967:329]. لكن، مثلما يعترف رولز، عندما نقول ذلط، لن يعود عندها مبدأ الحرية المتساوية بين الجميع مبدأ صالحا لأن ما يجعلنا نتشبث بحريتنا ضمن هذا المستوى أو ذاك، ليس نسبتها أو مدى اتساعها وإنما أهمية المصصالح التي تضمن لنا تلك الحرية تحقيقها. ويلخص دووركين المشكل على النحو التالي:

"وغن كان لنا الحق في بعض الحريات الأساسية، لا لأن الحرية كخير تكتسي في بعض الحالات معنى خاص ولكن بفعل أن كل تضييق يمش بحرياتنا الأساسية يلحق الضرر بمصالحنا ويحط من شأننا على نحو يتجاوز أثره الحرية ذاتها، وعندها ما يكون لنا الحق في التمسك به ليس الحرية قطعا وإنما القيم والمصالح وكذلك المنزلة التي نحظى بها ويهددها مثل ذلك التضييق على حريتنا" [Dworkin 1977:271].

ولا يعني الحق في الحريات الأساسية حق المطالبة بأكبر قدر من الحرية متساوية مع تلك التي ينعم بها غيرنا، وإنما الأمل في أن تحصل مصالحنا على نفس الاحترام الذي تحظى به مصالح الآخرين، وهذا الاحترام المتساوي للمصالح هو ما يمنح الحريات قيمة خاصة لدينا.

مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ويل كيملشكا

ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة تونس

الأصل الإنجليزي:

Contemporary, Political, Philosophy, Will Kymlicka

الحداثة والحرية الجديدة عند هيدجر

إتيين غانتي

يبدو أن هناك نوعا من التقارب بين نيتشه وهيدجر، على الأقل شكليا بصدد الحرية كفعل أساسي انطلقت منه الحداثة "فمع تحول الإنسان إلى ذاتية بدأ تاريخ الفكر الغربي كتحرر (Befreiung) للكائن الإنساني بقصد اكتساب حرية جديدة". يتضمن فعل التحرر هذا أولا جانبا سلبيا: فهو يعني الحدث التاريخي الذي انفصل بل تمرد (Aufstand) الإنسان الغربي بمقتضاه عن الإيمان بالوحي.

وعن اليقين الكنسي المسيحي بالخلاص. فمثل هذا الانقطاع لا يقتصر على حدث مخصوص يتعلق فقط بحميمية المشاعر الفردية، بل يطال بنية الواقع ذاته ويشمل كل كائن. في العصر الوسيط كان الكائن، عبر كل تراتباته وأنظمته، يفهم ويتصور كنتيجة لعملية خلق من طرف الإله الخالق، ولم يكن ليأخذ معناه إلا ضمن اقتصاد الخلاص: فيعد سقوطه يتم إرجاعه إلى عالم ما فوق المحسوس من طرف الإله اللمخلّص (Redempteur). والحال أن الإنسان بمجرد أن يرى نفسه منقوصا من يقين الخلاص، ومنذورا إلى عدم أمان شرطه الأرضي وإلى تقلبات حريته، فإنه يصمم على أن يعطى أو يقدم أساسا جديدا للواقع، وهو ما يعني –في نظر هيدجر– أن يحدد بشكل جديد ماهية <u>الحقيقة</u> وكيفية فهم <u>الكائن</u> في مجمله.

وابتداء من هذه اللحظة –وهذا هو ما يحدد مضمون الجدة (La nouveauté, das Neue) في العصور الحديثة– لن يبحث الإنسان عن أمانه (أو عن يقين خلاص النفس الفردية) في الثقة في اليقين المسيحي، بل إنه يتعين على هذا اليقين ذاته أن ينتج ويستخلص انطلاقا من الإنسان ذاته ومن أجل الإنسان ذاته. "فالإنسان يأخذ مبادرة اكتساب اليقين والأمن المتعلقين بوجوده الإنساني داخل الكائن في كليته، انطلاقا من ذاته وبالاعتماد على وسائله الخاصة، حقا إن الفكرة المسيحية الأساسية حول اليقين بالخلاص تجد نفسها مستنسخة إلى حد ما هنا في هذه المبادرة، غير أن "الخلاص" المعنيّ هنا ليس هو ذلك النعيم الأبدي كما أن إنكار الذات ليس هو الطريق الذي يقود إليه، بل إن الخلاص في معناه الجديد هذا يكمن في التصريف الحر والمستقل لكل القدرات الإنسانية من أجل ممارسة السيطرة الإنسانية على الأرض. وكذا فإن مسألة "المنهج"، أي الطريقة التي تقود بشكل مؤكد إلى التأسيس الذاتي

(Autofondation) للحقيقة بواسطة ومن أجل الإنسان، تصبح مسألة حاسمة وفي غاية الأهمية وتقفز إلى المرتبة الأولى. فمسألة المنهج تعبر عن المطلب الجديد والملموس والمتمثل في معرفة كيف أن نوعا جديدا من اليقين المبحوث عنه من طرف الإنسان ذاته من أجل حياته الدنيا هنا، كيف أن مثل هذا اليقين يمكن استحصاله واكتسابه وكيف أنه يؤسس لما يتعلق بالعالم وللكيفية التي يكون بها الإنسان إنسانا.

لقد كان ديكارت –في منظور هيدجر– هو أول تساؤل بشكل واضح وحازم في هذا الاتجاه. والجواب الذي يعطيه لهذه المسألة أنا أفكر إذن أنا موجود يقدم تحديد إيجابي للحرية الجديدة ويدشن الحداثة بإقامة وإرساء أولوية الإنسان والذاتية في العالم. ومنذ ذلك الوقت بدأ الإنسان يعرف ويوقن بذاته بشكل مطلق على أنه ذلك الكائن الذي تتخذ كينونته صبغة اليقين المؤكد، وأصبح يضع نفسه كأساس (Grund) وكمقياس لقياس كل يقين وكل حقيقة. وهكذا لم تعد الحقيقة فقط في ملك فعل الخلق الخالص وفي ملك الهيأة الكنسية، بل أصبحت مرتبطة بعملية تأمين كل كائن ومضمونة من طرف الإنسان ذاته من أجل إرساء سيادته على الواقع. وفعلا فبمجرد أن يصبح اليقين من الذات ومن الفعل اللذاتي هو ما يحدد الواقع الإنساني، فإن الواقع يصبح ما هو قابل للإنجاز (L'effectuable) من طرف فعل الإنسان [...].

مثل هذا الطرح يبعدنا قليلا عن ديكارت ويقربنا بالأحرى من منطق إرادة القوة النيتشوي. وفعلا فذاك هو مسار الحداثة ومصيرها حسب هيدجر: فمبدأ الحرية الجديدة والذاتية التي دشنها ديكارت لا يكشف عن أساسه بشكل واف إلا انطلاقا من ميتافيزيقا إرادة القدرة. وهنا تتوصل الحداثة لأول مرة إلى السيطرة الكاملة على ماهيتها الخاصة بها: أي القدرة اللامحدودة واللامشروطة للذاتية (الإنسانية) [...].

ومهما يكن فإن هيدجر يعتبر انبثاق الحرية بمثابة الحدث المؤسس للحداثة [...] ويبرز هنا هيدجر أن الطفرة التي شهدتها ماهية الحقيقة، بتحولها إلى يقين تفترض تجربة الاعتقاد في يقين الخلاص (لوثر) وفي البحث عن اليقين الرياضي للطبيعة (غاليلو).

وهكذا فإن هيدجر يعيد قراءة وتأويل الهيمنة الكوكبيةللتقنية كقدر نجد معالمه الأولية في وعي الإنسان بذاته (في الكوجيتو).

Etienne Ganty : Penser la modernité, PUN 1997, 591-594

ترجمة د.محمد سبيلا

نظرية كانط في الحرية

وهنا يحق لنا أن نتوقف قليلا عند نظرية كانت في الحرية، لكي نعرض بالبحث لما قد يكون أكثر المتنافضات Antinomics الكنتية أهمية وخطورة، ونعني به ذلك التناقض الموجود بين الحرية والحتمية. إننا هنا بإزاء شكل قد لا يكون من السهل حله، ولكن كانت يحاول أن يحله بالرجوع إلى تفرقته المشهورة بين "الظواهر" الخاضعة للزمان والمكان، وبين "الحقائق" التي هي خارجة على الزمان والمكان. فالحياة الإنسانية –في نظر كانت– مزدوجة: لأن هناك أولا وجودنا الحسي الذي يتمثل في سلسلة من الأفعال الخارجية، وهذه تندرج تحت عالم التجربة، فهي لهذا مترابطة كسائر الظواهر، ومتسلسلة وفقا لقوانين الحتمية، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة، ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن، اي عن "ذاتنا" الحقيقية، وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة في الزمان، بل هي عالية عليه، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة في جانبنا الذي يخضع للزمان، ويتحقق في عالم التجربة، ولذلك فإن افعالنا مرتبطة ارتباطا ضروريا بما تقدمها، أعني بالبواعث والدوافع السابقة عليها، بحيث إنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا، لاستطاع أن يحسب سلوكنا في المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر.

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحرارا على الإطلاق؟ هنا يجيب كانت بقوله: إنه لا ينبغي أن نطفر هكذا من نطاق إلى نطاق، بل ينبغي أن نفهم أنه لا يكفي من أجل تفسير حياة أي إنسان أن نبين أن كل ظاهرة من الظواهر التي تأتلف منها حياة محددة ضرورة بما سبقها من ظواهر، إذ الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك أن نفسر الكل، أعني حياة ذلك الإنسان في مجموعها، والطابع الخلقي الذي تعبر عنه سلسلة أفعاله المرئية في الزمان. وليس من شك في أننا حينما نكون بصدد تفسير كهذا، فإننا لا نستطيع أن نقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة، لأننا لسنا هنا بصدد ظواهر محسوسة، بل بصدد حقائق معقولة. وإذن فإن في وسعنا أن نقرر أننا أحرار في طابعنا الخلقي، حسنا كان أم رديئا، ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقي بفعل حر عال على الزمان. بل قد تكون ذاتنا الحقيقية، أعني تلك الذات المعقولة اللامرئية، وهي التي تريد أن تكون خيرة أو شريرة بفعل لازماني، ثم تجيء

حياتنا الزمانية فتكون بمثابة تعبير مرئي عن ذلك الاختيار الأصلي الذي حققته الذات في نطاق عال على الزمان. وهكذا يقرر "كانت" أننا أحرار ومجبرون معا: فنحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان. ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التي تتحقق في الزمان. ولكن الضرورة التي تسود في نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن "الذات" المعقولة ليست حرة.

بيد أننا نعود فنتساءل: كيف نعرف أن تلك الحرية التي ينسبها كانت إلى ذاتنا المعقولة موجودة حقا؟ هنا يجيب كانت فيقول: إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكولوجية، كما أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقي. أما التجربة السيكولوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا بالقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة، ولهذا فإن المرء حينما يعود إلى ذاته مستنبطا، فإنه يجد دائما بواعث ودوافع قد تسببت في تحقيق فعله الحاضر. وأما إذا أردنا، من جهة أخرى، أن نثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية، فإننا سرعان ما نتبين تهافت مثل هذه الأدلة، لأن الحرية إذا اندرجت في أقيسة، وبالتالي إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشيء آخر، فقد استحالت إلى ضرورة، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق.

فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق؟ هنا يهيب كانت بالأخلاق، لأن الأخلاق هي وحدها التي تستطيع أن تحل هذا الإشكال، خصوصا بعد أن فشل كل من المنهج المنطقي والمنهج السيكولوجي في إيجاد حل له. والواقع أن لدينا جميعا شعورا بالواجب Devoir؛ والواجب هو القانون الذي يحدد ما ينبغي أن يكون، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون، ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة، لما كان في وسعنا أن نتحدث إلا عما كان، وما هو كائن، وما سوف يكون، أعني عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلة فقط، دون أن يكون في وسعنا بأي حال أن نتحدث عما ينبغي أن يكون، أو أن نتصور ما يجب أن يكون. ولكننا نتصور فعلا ما يجب أن يكون، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك. ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثا سيئا قد وقع بقولهم مثلا إن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة في حدوثه، أو بقولهم إن شيئا ما بعينه كان لابد أن يفضي حتما إلى وقوع هذا الحدث السيئ، وليكن مثلا كذبة قيلت، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغي أن تحدث، بل هي لا يجب مطلقا أن تكون.

وهكذا نرى أن "كنت" قد حول أنظارنا إلى مجال جديد، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية، بل نحن هنا في مجال أخلاقي قوامه فكرة "الواجب". أجل، فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء، لأننا نحيا حياة أخلاقية، وهذه وحدها هي حياتنا الحقيقية، إذ أن "ذاتنا" الحقيقية إنما تتمثل في حياتنا الأخلاقية. والواقع أن الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقينيا مباشرا مطلقا، إنما هو الواجب، والواجب – في نظر كنت– يتصف بأنه صورى محض، طابعه النزاهة المحضة، ورائده التعبير عن صوت العقل، دون الخضوع لأي شيء آخر. إن كل ما عدا الواجب قد يحوطه الشك وقد يحتمل النقاش لأنه "شرطي Hypothétique" وأما الواجب فهو وحده الذي يتصف بطابع الأمر المطلق، طابع اليقين الذي لا يقبل جدالا ولا نقاشا. إن الشر لا ينبغي أن يكون، بغض النظر عما إذا كان موجودا بالفعل، أو ما إذا كان قد وجد، أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد في المستقبل، تلك هي صرخة العقل، والعقل هو في الحقيقة صميم وجودنا، إن لم يكن جوهر ذاتنا المتعالية.

والآن ما هي نتيجة ذلك الواجب المطلق الذي يمليه العقل؟ يقول "كنت" إن نتيجة الواجب هي القدرة أو الاستطاعة "Le pouvoir": "إنك لتستطيع، لأنك ملزم": "Du Kannst, denn du sollst"، إن الشر لا يجب أن يكون، فمن الممكن إذن ألا يكون؛ كان ينبغي ألا أكذب؛ إذن فقد كان من الممكن ألا أكذب. حقا لقد كان لدي هذا الباعث أو ذاك، أو هذا الدافع أو ذاك، مما ترتب عليه بالضرورة تفوهي بتلك الكذبة، ولكن هذا لا يصدق إلا على المجال الزمني. وأما من وجهة نظر العقل، فإن الحق أنه كان ينبغي ألا أكذب، وكذبي وليد حرية معينة، حرية ليست خاضعة للزمان، ولكنها حقيقية واقعية. وحتى إذا لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية، فإنه لابد أن ينسب إلى نفسه مبدأ حرا يفسر به ما عليه من التزامات خلقية، ولكن الحرية التي يتحدث عنها "كانت" هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة خاضعة للضرورة العلية، بل هي حرية "متعالية" تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا، في استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية، والواقع أن طابع الواجب اللامشروط "Inconditionné" يفترض تلقائية لامشروطة لدى الوجود الذي يعمل هذا الواجب، وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية باطنة في الإنسان، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية في سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها تجريبية، نسبية، قابلة للتفسير، وتند من ناحية أخرى عن الزمان من حيث إنها تعبر عن اختيار أصلي لا زماني، طابعه معقول، فتخلع على الغنسان صفة الحرية وتجعل منه موجودا مسئولا، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن كل فعل أخلاقي يفترض لدى الإنسان. حرية أصلية هي الشرط المطلق الذي بدونه لن يكون للشعور الأخلاقي أي وجود.

وهكذا نرى أن "كانت" ينتهي إلى القول بأن الإيمان بالحرية، تلك الحرية التي بدونها لن يكون ثمة واجب، هو في حد ذاته واجب، إن لم يكن أول الواجبات.

ولكن إلى أي حد استطاع كانت أن يفسر لنا معنى الحرية؟ وماذا عسى أن تكون قيمة تلك "الحرية المتعالية" التي لا يملكها الإنسان إلا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج في عالم الشيء في ذاته؟ أليست هذه الحرية أقرب ما تكون إلى حرية صوفية لا معقولة "inintelligible" لمجرد أن كانت يجعلها خارجة عن الزمان وكائنة في عالم أبدي هو عالم المعقولات؟ وهذه المعقولات نفسها "nouménes" ما جدواها، ولماذا يحرص كانت على استبقائها وهو الذي ثار على جواهر "substances" الفلاسفة القدماء؟ بل حتى الواجب نفسه، ألسنا نرى أن كانت يضفي عليه طابعا صوفيا فيجعل منه قانونا مطلقا، بدلا من أن ينسب إليه مجرد طابع إقناعي "persuasif"؟ الواقع أن كل فلسفة "كانت" الأخلاقية إنما تقوم على فكرة التعالي أو المفارقة "transcendance" وهذا هو السبب في أن الحرية التي يصفها لنا ليست حرية مثالية موهومة، وفضلا عن ذلك فإن فكرة كانت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما يطرأ على الشخصية من تغييرات، مادامت تلحق الحرية ببعض الحقائق الثابتة غير الخاضعة للزمان. فليس من سبيل إلى فهم معنى الانقلاب أو التحول التام "Conversion" إذا سلمنا بهذه النظرية الكنتية في الحرية، اللهم إلا إذا سلمنا مع دلبوس "Delbes" بفكرة غمكان حدوث تغييرات في نطاق الأبدية ذاتها، وهذه فكرة صوفية تقرب رأي "كانت" من بعض أفكار الصوفيين الألمان. ومهما يكن من شيء، فالظاهر أننا لا يمكن مطلقا أن نمر بتجربة كهذه في حياتنا الزمنية نفسها، مما يحق لنا معه أن نقول إن الحرية التي تنسبها إلينا النظرية الكنتية هي في الحقيقة حرية مجهولة لدينا تماما.

5- يتبين لنا مما تقدم أنه لابد من أن نتخطى كانت لأنه إذا كان كانت قد نصب الحرية في عالم "الشيء ذاته"، فإن علينا الآن أن نبحث عنها في نطاق الوجود الواقعي، بل في نطاق المجتمع نفسه. وهنا نجد أنفسنا بإزاء ما يمكن تسميته بالدليل الاجتماعي على وجود الحرية، وهو الدليل القائم على القوانين والجزاءات. ولسنا في حاجة إلى أن نسهب في شرح هذا الدليل، فإننا نعلم جميعا أن ممارسة العقود بين الناس، ووجود الشرائع والقوانين، وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات؛ كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالي أنه مسئول. حقا إن فكرة المسئولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضا والتباسا، فإنها كثيرا ما تختلط علينا بالخوف من العقاب، كما هو الحال عند الطفل الذي قد لا يملك إلا مسئولية موهومة قوامها خشية العقاب، ولكن من المؤكد أن مسئولية الإنسان لا تنفصل

عن شعوره بأن حياته هي صنيعة يده son œuvre، وأنه الأصل في أفعاله المحمودة والمذمومة معا. وهنا يصح أن يثار اعتراض على هذا الدليل، فيقال إن الحيوان ليس حرا ولا مسئولا، ولكننا مع ذلك كثيرا ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات. وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان يعاقب الحيوانات لكي يدربها ويقومها، كما أن عددا كبيرا من الجزاءات التي توقع على الاطفال (مثلا)، ليس المقصود به سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم. بل ليس من المستحيل أن نتصور تشريعا قوامه الاعتقاد بالجبرية المطلقة، مع تضمنه لقانون جنائي مماثل لقانوننا جنائي مماثل لقانونناز ولكن الواقع أن القوانين الحالية التي تتحكم في الإنسانية قائمة فعلا على الإيمان بالحرية والاعتقاد بالمسئولية؛ بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما في إلحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلا؛ فإنه قد يلزم بدفع تعويض، ولكنه لن يكون موضع عقاب. ولما كانت المسئولية تفترض المعرفة؛ فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لابد أن يخفف من مسئوليتنا. ولهذا فإن انعدام الانتباه أو عدم التبصر imprévision يعتبر عاملا مخففا، في حين أن سبق العمد يضاعف من خطورة الجريمة، وإن كان عدم التبصر قد يستتبع أحيانا ضربا من الجزاء.

بيد أنه ربما كان في وسعنا أن نقول إن الدليل الاجتماعي على وجود الحرية –مثله في ذلك كمثل الدليل الأخلاقي الذي وضعه كانت– هو مجرد دليل فرعي يرتد في النهاية إلى الحجة القائمة على الشعور السيكولوجي. والواقع أن الدليل الأخلاقي لا يمكن أن يعد برهانا عقليا، لأننا لا نستنتج الحرية من الإلزام، بل نحن ندرك ذواتنا كأحرار وملزمين في وقت واحد، ثم يجئ التحليل العقلي فيفصل الحرية عن الإلزام، لكي يدرس كلا منهما على حدة. وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الدليل الاجتماعي، لأنه يرتد في النهاية إلى الدليل السيكولوجي، من حيث إنه يظهرنا على أن سائر أفراد الجماعة التي نحيا في وسطها قد اختبروا الحرية فشعروا بمعنى المسئولية. وإذن فإن الأصل في إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا النفسي باستقلالنا في الفعل، وشعورنا الأخلاقي بتحملنا لمسئولية أفعالنا، أعني بزيادة أو نقص قيمتنا الأخلاقية بعد الفعل.

6– وأخيرا يمكننا أن نتحدث عما اصطلح البعض على تسميته بالدليل الميتافيزيقي على وجود الحرية؛ وهو دليل يقوم على فهمنا لمعنى الإرادة وتحليلنا لمضمون الفعل الإرادي. وهنا نجد أن الإرادة تتجه في العادة نحو الموضوعات المختلفة بقدر ما تبدو لها تلك لموضوعات حسنة أو مرغوبا فيها. فحينما تبدو لنا بعض الموضوعات مرغبة إلى أقصى حد؛ فإن الإرادة تنزع نحوها نزوعا ضروريا، وحينما

نحكم على موضوعات أخرى بأنها مرغوبة نسبيا -أعني من وجهة نظر معينة- فإن العقل قد يستطيع أن ينظر إليها من وجهات نظر أخرى فيضع في طريق الفعل موانع وعقبات. ولكن الموضوعات المختلفة التي يجب علينا أن نختار فيما بينها تبدو لنا -تبعا لاختلاف وجهات النظر- مطابقة لبعض الرغبات، ومعارضة للبعض الآخر. وإذن فنحن لا نتجه نحوها اتجاها ضروريا، بل نحن أحرار بإزائها، ما دمنا نستطيع أن ننظر إليها على هذا النحو أو ذاك، فنقبل عليها أو نتصرف عنها.

ولنأخذ على سبيل المثال موقف الطفل الذي يفكر في طريقة الاستفادة من قطعة نقود أعطيت له: هنا نجد أن هذا الطفل شره، ولكنه أيضا معجب بنفسه، محب للآخرين، ذو حيطة وتبصر. فهو لا يستطيع أن ينفق نقوده لإرضاء واحد من هذه الميول، دون أن يعارض في الوقت نفسه ما لديه من ميول أخرى. وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الشخص البالغ الذي ينساق لسحر اللذة فيسير في طريق الغواية، ثم لا يلبث أن يشعر بعذاب أخلاقي شديد، إذ يشعر بأنه قد نأى بنفسه عن مثله الأعلى الذي طالما ود لو اقترب منه. ولكنه لو انتصر لهذا المثل الأعلى، وناصب أهواءه العداء، فإنه لابد أن يشعر بإغراء اللذات التي ينصرف عنها. وإذن فإن الفعل الحر موجود حقا، بدليل أن الإرادة تشعر فعلا بأن عليها أن توجه ذاتها، مضحية ببعض ميولها في سبيل تحقيق ميول أخرى، ومحققة بذلك اختيارا معقولا هو من الفعل الحر بمنزلة الروح الحية التي تشيع الحياة في الجسد الهامد.

بيد أن هذا الدليل الأخير يفترض نظرية ميتافيزيقية خاصة في الحرية، لأنه يستلزم أن تكون الحرية وثيقة الصلة بالاختيار "Le choix". والاختيار هنا لا يقوم إلا على أسباب معقولة. ولسنا نريد أن نعرض لمناقشة هذه النظرية، فذلك ما سنعود إليه مرارا في فصول قادمة من بحثنا هذا، ولكن حسبنا أن نقرر هنا ما يذهب إليه أنصار هذا الرأي من أنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حينما نعمل وفقا لأسباب معقولة ومسوغات مقبولة، لا بمقتضى قوى خارجية أو علل أجنبية. "إن الحرية لتقضي -كما يقول رسل- أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا غلى أن نفعل ما لسنا نريد أن نفعله". فالطفل الذي يعمل خوفا من العقاب لا يمكن اعتباره حرا بمعنى الكلمة، وإنما هو يصبح حرا حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية، أي حينما يعمل أفكار أو بواعث معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال. وسنرى فيما يلي كيف أن الحرية هي أبعد ما تكون عن الجهل ببواعث أفعالنا، لأننا لا نكون أحرارا حقا إلا حينما نعمل وفقا لأسباب عقلية أو بواعث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقا لها.

زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر

تصور الحرية بين القدماء والمحدثين

بنيامين كونستانت

بداية، إسألوا أنفسكم، أيها السادة، ما الذي يفهمه رجل إنجليزي، ورجل فرنسي، ورجل من الولايات المتحدة من كلمة "حرية".

الحرية بالنسبة لكل منهم هي الحق في عدم الخضوع إلا للقوانين وعدم التعرض للاعتقال أو السجن أو الإعدام أو إساءة المعاملة بأي طريقة بسبب الإرادة الكيفية لفرد أو أكثر. إنها حق كل فرد في التعبير عن رأيه واختيار مهنته وممارستها، والحق في التصرف بأملاكه، بل وحتى إساءة التصرف بها، والحق في الذهاب والقدوم دون إذن من أحد ودون الاضطرار لبيان الدوافع أو الالتزامات. إنه حق لكل فرد أن يتعامل مع أفراد آخرين، إما لبحث مصالحهم، أو التصريح بالدين الذي يفضلونه هم وشركاءهم أو حتى ببساطة لإشغال أوقاتهم وأيامهم بالطريقة الأكثر ملاءمة لميولهم ورغباتهم. وأخيرا فإن لكل فرد الحق في ممارسة بعض التأثير على إدارة الحكومة، إما عن طريق اختيار كل المسؤولين الرسميين أو بعضهم، أو عن طريق الإنابة أو الإلتماسات، وهي مطالبات يتعين على السلطات أن تأخذها بعين الاعتبار. الآن دعونا نقارن هذه الحرية بحرية الاقدمين.

مارس الأقدمون الحرية بصورة جماعية، ولكن مباشرة، في جوانب عديدة من السيادة التامة؛ من خلال المداولات في الساحة العامة حول الحرب والسلام؛ ومن خلال إصدار الأحكام القضائية؛ وتدقيق حسابات وإجراءات وإدارة الحكام؛ ودعوتهم للمثول أمام الاجتماع العام، وتوجيه التهم لهم أو إدانتهم أو إعفاءهم من مناصبهم. ولكن إذا كان هذا هو ما أسماه الأقدمون بالحرية فقد قبلوا في الوقت نفسه إلى جانب هذه الحرية الجماعية خضوعا تاما للفرد لسلطة المجتمع. لم يكونوا يتمتعون بأي نوع تقريبا من الحريات الحديثة التي أشرنا إليها قبل قليل. كانت كل التصرفات الخاصة تخضع لمراقبة شديدة، ولم تكن هناك أي أهمية لاستقلالية الفرد لا فيما يتعلق بالرأي، ولا بالعمل، ولا، فوق كل شيء بالدين. حق اختيار المرء لدينه، الذي نعتبره حقا ثمينا للغاية، كان يبدو للأقدمين جريمة وعدوانا على المقدسات. كانت سلطة الهيئة الاجتماعية تتدخل في إرادة الفرد وتعيقها في المجالات التي نعتبرها نحن الأكثر نفعا في حياتنا. في أسبارطه، لم يكن ثيرباندروس يستطيع إضافة وتر إلى قيثارته دون أن يشكل ذلك انتهاكا لسلطة القضاة. كما كانت السلطة العامة تتدخل في أشد العلاقات الشخصية خصوصية، فلم يكن العريس الإسبارطي الشاب ليستطيع الإختلاء بعروسه بحرية. وفي روما كان المراقبون يخضعون حياة الأسرة لفحص دقيق. كانت القوانين تنظم العادات، والعادات لها تماس مع كل شيء، بحيث لم يكن هناك شيء تقريبا لم يكن خاضعا للقوانين.

وهكذا فإن الفرد في الزمان القديم، الذي كان ذا سيادة تامة تقريبا في الشؤون العامة، لم يكن سوى عبد في كل علاقاته الخاصة. كمواطن كان له رأي في قرارات الحرب والسلام؛ أما في حياته الخاصة كفرد عادي فقد كان مقيدا ومراقبا ومقموعا في كل تحركاته؛ كعضو في الكيان الاجتماعي العام كان يستجوب أو يطرد أو يدين أو يحرم أو ينفي حكامه ووجهاء قومه؛ أما كفرد من الرعية فقد كان هو نفسه عرضة للحرمان من مكانته وتجريده من امتيازاته ونفيه وإعدامه بقرار من الهيئة العامة التي ينتمي إليها. على النقيض من ذلك في العصر الحديث فالفرد، المستقل في حياته الخاصة، حتى في أكثر الدول حرية، سوى بسيادة مظهرية. سيادته مقيدة وتكاد تكون دائما معلقة. وإذا استطاع في حالات معينة ونادرة ممارسة هذه السيادة فسيكون أيضا محاطا بالتحذيرات والموانع، وسيتعين عليه دائما التنازل عنها.

مسألة الحرية في الفكر الحديث

فريدريك لوبياس

الحرية بما هي فعل غير قسري: وجهة النظر من الخارج

يمكن في البداية إدراك الحرية إدراكا خبريا، و[عندئذ] يتعلق الأمر ببيان تجلياتها دون اعتبار ما هو باطني. فيكون غرضنا إذن هو فهم الحرية بما هي طريقة عينية للوجود في العالم، بما هي استقلالية، وذلك بعيدا عن التنظيرات النفسية والميتافيزيقية. إن الذات الحرة هي الذات الفردية أو الجماعية غير الواقعة تحت وصاية ذات أخرى. وهذا الطابع السالب قد يبدو بسيطا، بل غير كاف، ولكنه وحده في متناول التجربة، فالأمر هنا إنما يتعلق بواقع موضوعي قابل للتحقيق (Vérifiable).

إن هذه المقاربة الوصفية الصرف للحرية تجري عبر تاريخ الفكر في سياقات مختلفة جدا، من الفكر اليوناني الكلاسيكي إلى الفكر الليبرالي الحديث.

أما أشكال التعارض بين هذه الأنماط من الفكر، فهي تعزى غلى تصور الاستقلالية، لا إلى الافتراض الرئيسي: وهو أن الحرية لابد أن تكون معطاة في التجربة.

2. المقاربة الوصفية الحديثة

أ. الحرية بما هي فعل بلا قيد (Entrave)

في الفصل الحادي والعشرين من القسم الثاني من "التنين" (Léviathan:1651)، يصف "هوبس" حرية الإنسان بأنها إحدى ظواهر العالم الطبيعي. فالفعل الحر، بما هو قابل للملاحظة، يمكن إدراكه إدراكا موضوعيا بسيطا. فالحر هو اللذي لا يصادف عائقا (Obstacle) البتة: "إن كلمتي Liberty وFreedom [=الحرية باللسان الإنجليزي] تطلقان تحديدا على غياب المقاومة (Opposition) (وأقصد بـ"المقاومة" العوائق الخارجة عن الحركة) ويمكن أن تصدقا معا على مخلوقات مجردة من العقل أو جامدة وعلى مخلوقات عاقلة".

إن هذا التحليل يستبعد العديد من المشكلات المغلوطة.

ذلك أن الحرية ليست مفهوما ميتافيزيقيا معقدا: إنها تصدق على كائنات الطبيعة كلها باعتبارها غير ممنوعة من بسط حركتها. وعلى هذا النحو، يمكن القول إن الماء، المحبوس بين ضفاف أو في إناء يحول دون انتشاره في فضاء أوسع، ليست له حرية الانتشار: إنه يستعيد حريته إن تكسر الوعاء. وفي المقابل، في حال ما إذا لم تكن قوة التحرك ممنوعة بقسر (Contrainte) خارجي، بل معلقة من جراء بنية الشيء ذاتها، لن نقول: إنه ليس حرا، بل نقول ببساطة إنه لا يمتلك قدرة. وهكذا فـ"الإنسان الحر هو ذلك الغنسان الذي فيما يخص الأشياء التي تمكنه قزته وذكاؤه من القيام بها، لا يمنع من فعل الشيء الذي يريد فعله".

إذن، لا تنطبق كلمة الحرية انطباقا صارما إلا على الأجسام: معنى ذلك أن "الإرادة الحرة" تعسف في القول، وأن هذه العبارة تتجاوز قدرتنا على المعرفة. فلا نستطيع أن نعرف إن كانت الإرادة حرة ولا قسرية، بينما نستطيع في المقابل أن نعرف إن كان الشخص قادرا أو لا على تحقيق ما تدعوه إليه إرادته. وفضلا عن ذلك، حتى لو افترضنا أن الأشياء قسرية، فلا تناقض في الكلام على الحرية إذا كان الشخص غير ممنوع من تحقيق ما يريد. وبهذا المعنى، ليست الحرية متعارضة مع الخوف. فالنوتي الذي يلقي في البحر ما يملكه خوفا من أن يرى المركب يغرق إنما هو حر إذ لا شيء يحول دون أن يقوم بهذه الحركة. وعلى النحو نفسه، ليست الحرية متعارضة مع الضرورة (Nécessité): فالأمر واضح جدا في حال الماء "الذي لا يخبر الحرية فحسب، بل يخبر الضرورة أيضا في السيلان وفق المنحدر على طول مجرى النهر". ولكن هذا يصدق أيضا على الإنسان: فلا شيء يحدث من غير أسباب، وفعل الإرادة يندرج هو أيضا ضمن تسلسل سببي. وهكذا، سواء أراد الإنسان على نحو تعينه الشهوة أو الهوى أو المشيئة الإلهية في آخر المطاف، فإن هذا لا يغير شيئا من أن الإنسان حر عندما لا يصادف نزوعه إلى الفعل أي عائق.

ومن المفارقة أن تصورا آليا للحرية يتيح الإجابة، دون عناء يذكر، عن إشكالية لاهوتية مفادها أن حرية الإنسان ليست متعارضة مع حرية الرب الذي ينظم كل الأشياء. وبالتأكيد، بما أن الفعل لا يحول دونه عائق، فهو حر حتى وإن كانت تعينه المشيئة الإلهية: "إن الله إذ يرى كل الأشياء ويرتبها، يرى أيضا أن حرية الناس في تحقيق ما يريدون ترافقها ضرورة فعل ما يريده الرب، ليس أكثر ولا أقل". إن هذا الالتفاف من خلال مسألة القضاء والقدر (Prédestination) الشائكة يمثل هنا على وجه الخصوص السبيل إلى إظهار بساطة مسألة الحرية: معنى ذلك أن أدق المشكلات تجد حلا في أكثر العبارات اقتصادا على الصعيد المفهومي، وذلك بفضل مقاربة خبرية.

ب. أن يكون المرء حرا هو أن يكون قادرا

سيضفي "جون لوك" (John Locke) (1632-1704) على التحليل الخبري للحرية شكلا متكاملا بوجه خاص. ففي القسم الثاني من الـ"بحث في الفاهمة الإنسانية" (Essai sur l'entendement humain, 1690)، يحدد الحرية بما هي "القدرة على أن نفعل أو لا نفعل، أن نفعل أو نمتنع عن الفعل، بحسب ما نريد" (21.§56).

أما "فلتار"، فإنه في المقال عن "الحرية" الوارد في "معجم(ه) الفلسفي"، يواصل تحاليل "لوك"، [مبينا] أن الحرية لا تتمثل بدرجة كبيرة في القدرة على أن نريد أو لا نريد، إذ أن مثل هذه القدرة غامضة، وحتى قابلة للطعن. إنها بأشد بساطة قائمة في القدرة على فعل ما نريد. وفي الواقع، ليس للشخص القدرة على السمع أو عدم السمع، على الإحساس او عدم الإحساس. وبالمثل، لا يكون غير مبال بما يعرض لإرادته. فالحرية إذن هي القدرة على الفعل بحسب ما تشير إليه الإرادة: هي أن أفعل ما أريد أكثر مما أني أريد ما أريد.

– "فيم تتمثل حريتك إذن إن لم تكن في القدرة على ما دأب عليه شخصك من فعل تطلبته إرادتك بنوع من الضرورة المطلقة؟".

– إنك توقعني في حرج: أفلا تكون الحرية شيئا آخر سوى القدرة على فعل ما أريد؟

– فكر مليا في هذا الأمر، وانظر إن كانت الحرية قابلة لأن تفهم على نحو مغاير".

وبناء، لا فرق في الطبيعة، وإنما هنالك فرق في الدرجة بين الحرية لدى الإنسان والحرية لدى الحيوان: فالإنسان هو الأكثر قدرة على الفعل من الحيوان، بحكم نمو ملكاته الذهنية، إلا أن الحرية تظل بالأساس قدرة على الفعل في الحالتين.

"– ولكن لي نفسا (Âme) تفكر كثيرا، بينما كلبي يكاد لا يفكر. فهو تقريبا لا يملك سوى افكار بسيطة في حين تخطر ببالي ألف فكرة ميتافيزيقية.

– إذن أنت حر أكثر منه ألف مرة، أي أنك تفوقه قدرة ألف مرة، ولكنك لست حرا على نحو مغاير لما هو عليه [من الحرية].

وهكذا يمكن الإجابة عن السؤال: "هل أنا حر؟" دون التورط في مشكلات ميتافيزيقية أو نفسانية مغلوطة: "اذكر أنه ذات يوم، وقبل أن أكون قد عالجت كل المسائل السابقة، أراد شخص متمنطق (Raisonneur) أن يدفعني إلى التفكير. فسألني إن كنت حرا، فأجبته بأني قطعا لست في السجن، وأني أملك مفتاح غرفتي، وأني حر تماما" (الفيلسوف الجاهل).

وبناء عليه، لابد من استنتاج أن كون الإنسان حرا هو كونه ذا قدرة. وكلما تقلصت العوائق التي يصادفها الشخص، كان أكثر حرية.

وضمن هذا المنطق، يمكن ربط الحرية بإحكام التقنية، إذ أن اتساع السيطرة على الطبيعة يزيد في حرية الفعل. والقسم السادس من "مقالة الطريقة" لـ"ديكارت" إنما يعطي شكلا أول لهذه العلاقة، وهو أن الفيزياء تمكن الإنسان من أن يصبح وكأنه سيد الطبيعة ومالكها، بحيث يسعنا أن نأمل في التمتع "من غير أي عناء بثمار الأرض وكل وسائل الرفاه الموجودة فيها".

وستوسع [فلسفة] الأنوار المجال الفعلي لهذا التمفصل. من ذلك أن "لامتري" (La Mettrie) (1709–1751) يبرز في كتاب "الإنسان الآلة" (L'homme machine:1748) أشكال التقدم القابلة للتحقيق في كفايات الإنسان نتيجة التحسين الحاصل في طبيعته. وسيبين "كبنيس" (Cabanis) (1757–1808) في كتابه: "علاقات الجسمي والمعنوي" (Rapports du physique et du moral:1802)، كيف يمكن تنمية قدرة الإنسان على الفعل بالتدخل في الجينات (أو الموروثات) مثلما أمكن إجراء ذلك على النباتات والحيوانات. أما "الكونت دي سان–سيمون" (Le comte de Saint–Simon) (1760–1825)، فقد نوه في كتاب "المسيحية الجديدة" (Le nouveau christianisme) بخلاص الإنسان بفضل الفنون والمهن، إذ أن التكنقراطية، أي النفوذ التقني المحرر من الإيديولوجيات والأديان، ستمكن الإنسان من السيادة على نفسه وعلى الطبيعة، وبالتالي من إرساء حرية فعلية.

3. الليبرالية السياسية: الحرية بما هي استقلال الفرد

إن الحرية، منظورا إليها على أنها استقلال الفرد، تؤدي إلى التسليم بأن الدولة هي الضامنة لدائرة ما هو فردي. وهكذا يتم تصور ما هو سياسي انطلاقا من الفرد، أي أن الدولة ملزمة تجاه الفرد بضمان حريته المدنية.

لقد حدد "منتسكيو" الحرية، في "روح القوانين" (L'esprit des lois) (الكتاب XI، الفصل III)، بأنها "الحق في فعل كل ما تجيزه القوانين"، إذ كل شيء في إطار القانون جائز. ذلك أن الاقتراض الأول هو افتراض الجواز الشامل الذي يمثل القانون حدا له، فكل ما هو غير محجر مسموح به. وبهذا المعنى، تكون الحرية هي تلك القدرة على الفعل المؤطر لحدود تجعلها ممكنة في صلب العلاقة [بين الأفعال]: "إذا كان كل مواطن يستطيع أن يفعل كل ما تحرمه القوانين، فلن يكون ثمة حرية لأن الآخرين يكون لهم مع ذلك هذه السلطة". فلا يمكن للحرية السياسة أن تقوم إلا شريطة تحديد السلطة بالسلطة (Pouvoir)، وينبغي أيضا أن تكون الحكومة على حال لا يكون معها لمواطن أن يخشى مواطنا آخر. ولابد لأنماط السلطة الثلاثة: السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية أن يحدد بعضها بعضا على نحو متبادل (م.ن، الفصل VI).

أما إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789، الذي يشكل فكر "منتسكيو" أحد مصادر إلهامه، فإنه يقتصر على حقوق الإنسان الأربعة: "الحرية، الأمن، الملكية، ومقاومة الاضطهاد". والحقوق الثلاثة الأخيرة هي بمثابة شرح للأول: ذلك أن الحرية ترى على أنها قدرة الفرد على الفعل، بينما تضمن الملكية والأمن ومقاومة الاضطهاد دائرة استقلاله الخاص، غير القابلة للانتهاك. وهكذا فالفلسفة السياسية تنظم على أساس التعايش السلمي بين الأفراد الخواص، ومجالها يشمل أساسا العلاقة بين الأفعال. وهكذا فالحد (Limite) الوحيد للفعل الفردي هو احترام النظام العام: "لا أحد يحاسب من أجل آرائه، حتى الدينية منها، على شرط ألا تمس تمظهراتها بالنظام العام". والنتيجة اللازمة عن هذا المبدأ هي إذن "أن التعبير عن الأفكار والآراء هو واحد من حقوق الإنسان السامية. فكل مواطن هو حر في أن يتكلم ويكتب ويصدر منشورا، شريطة أن يتحمل تبعات سوء استعمال تلك الحرية في الحالات التي يحددها القانون".

أما في بداية القرن التاسع عشر، فقد تناول "بنيامين كنستان" (Benjamin Constant) (1767-1830) تناولا محوريا واضحا ما أسهم به الفكر الحديث. وعرض "في حرية القدامى مقارنة بحرية المحدثين" (1819) سمات الحرية كما تفهمها الليبرالية الحديثة: "إنها حق كل فرد في أن لا يخضع إلا للقوانين، وأن لا يلقى القبض عليه ولا يسجن ولا يعدم ولا يعامل بقسوة على أي نحو، بفعل إرادة متعسفة صادرة عن واحد أو عدد من الأفراد: إنها (أي الحرية) حق كل فرد في أن يعبر عن رأيه، وأن يختار حرفته ويزاولها، ويتصرف في ملكيته، وحتى أن يسيء استعمالها، وفي أن يتنقل جيئة وذهابا دون أن يحصل على إذن ويطالب ببيان دواعيه أو مساعيه. إنها (أي الحرية) حق كل فرد في أن يجتمع إلى أفراد آخرين، سواء للتفاوض في مصالحه، أو لتعليم الشعائر المفضلة لديه أو لدى شركائه، أو

ببساطة لملء أيامه أو ساعاته على نحو أكثر ملاءمة لميوله ونزواته. وأخيرا، إنها حق كل فرد في التأثير في سير الحكومة، سواء بتعيين جميع الموظفين أو بعضهم، أو من خلال أشكال التمثيل أو اللوائح أو المطالب التي تضطر السلطة قليلا أو كثيرا إلى أخذها بعين الاعتبار". إن الحرية، معرفة بأنها "الحق في..."، تماثل بإمكان الفعل من غير قسر ولا قيد: وهذا بالإمكان يضمنه القانون. وهنا لا تستدعي الحرية أي اعتبار ميتافيزيقي، أو أخلاقي، أو نفسي، فهي تظل ولابد أن تظل موضوعا يعاين، وواقعا خبريا قابلا للتثبت أو التحقيق (Vérifiable). أما طلب المزيد، فهو إفراط في الطلب إذ ليس للسلطة السياسية أن تتدخل في السرائر.

وأما "جون ستيوارت ميل" (John Stuart Mill) (1806-1873)، فإنه مواصلة لنفعية "بنثام" (Bentham) تصور الحرية انطلاقا من مصلحة الإنسان: فالحرية تفترض، في المقام الأول، الاحتماء من القسر (Contrainte)، بدءا بالقسر المسلط على الفرد من قبل المجموعة، وبالتالي فهي تفترض الانشقاق (Dissidence) وعدم الانتثالية: "إن الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حرية البحث بطريقتنا الخاصة عن الخير الذي يخصنا، وذلك طوال الوقت الذي لا نحاول فيه حرمان الآخرين من الخير الذي يخصهم، أو عرقلة جهودهم لتحصيله". والمبدأ الذي ينبغي أن ينظم علاقات المجتمع والفرد بسيط جدا: "يقتضي هذا المبدأ أنه لا يجوز للناس، فرادى أو جماعات، عرقلة حرية الفعل لدى أي شخص، إلا لضمان حماية أنفسهم. فالسبب المشروع الوحيد الذي يمكن أن تتذرع به مجموعة ما لاستعمال القوة ضد أحد أعضائها هو أن تمنعه من الإضرار بالغير" (في الحرية).

ولما كانت الحرية تدرك على هذا النحو، فهي نسبية بالنظر إلى القدرة على الفعل. فإنه على الرغم من التعارض بين الحرية السياسية اليونانية التي تربط المواطن بالمدينة، وبين الحرية المدنية الحديثة المركزة على الفرد، فإن الحرية في كلتا الحالتين تدرك من خلال علاقة التخارج (Extériorité) بمعنى أنه في هذه الحالة كما في تلك، يفصل الخطاب حول الحرية عن مسألة الباطن (Intériorité). وهكذا أمكن اتباع توجه في التفكير متماسك، لا بالأطروحات التي يؤدي إليها، بل بالافتراض الضمني نفسه.

غير أن هذه المقاربة لا يمكن اعتبارها كافية. فليست الحرية سلطان قوة فاعلة، وإنما هي جهة (Modalité) الفعل. أما الفعل، فهو ليس فقط سببية تمارس تأثيرها في ما هو حسي، وإنما هو ينجم عن روية، ويربط تخارج الفاعلية (Efficience) بباطن القرار، فلا يمكن إذن للحرية في بعدها الموضوعي والخبري الصرف أن تنفصل عن تمثل شخص يتصور، عن خطأ أو صواب، أنه خالق فعله. ومن غير هذا الوعي بالذات بما هي فاعلة، لا تكون الحرية سوى حال معينة تبدو عليها الظواهر، بمعنى أنها ليست إنسانية على وجه الدقة. وبناء عليه، فتحليل الحرية إلى أقصى حدود الاختزال، إذ يقتصر على معطى الحرية الخبري حرصا منه على توفير عناء المشكلات المغلوطة، إنما يقودنا حتما إلى مساءلة أكثر اكتمالا حول باطنية (Intériorité) الشخص الفاعل.

III. الحرية بما هي سيادة الإرادة: وجهة النظر الباطنية

يعزم الشخص على أمر ما قبل القيام بالفعل على أرض الواقع فيتمثل هدفا ووسائل. وقد تكون دواعي عزمه معقدة، إما أنه يتملكها تماما أو أنها تفلت منه جزئيا. وفي كل الحالات، تعتمل الروية في أعمال النفس.

إذن، لابد لفهم الحرية من أخذ دائرة الباطن بعين الاعتبار. وفي ضوء هذه العلاقة، لم تعد الحرية تبدو على أنها استقلال (Indépendance)، بل على أنها تدَبُّر أو حكم ذاتي (Autonomie) وقدرة على التعيُّن الذاتي (Autodétermination).

إن هذه المقاربة تمثل، كما هو الشأن في الحالة السابقة، نقطة التقاء لأنماط من الفكر متضاربة من وجوه أخرى، وذلك بدءا بالفكر اليوناني ووصولا إلى الفكر المعاصر.

الحرية، سلسلة أضواء، تأليف فريدريك لوبياس

تعريب محمد بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2009

الأصل بالفرنسية:

La Liberté, Frederic Laupies

1ére édition 2004 « Que sais-je ? »

4. الحرية في الفكر السياسي والاقتصادي

الحرية الاقتصادية والحرية السياسية

ميلتون فريدمان

"إنه من السائد كثيرا بأن السياسة والاقتصاد أمران منفصلان ولا علاقة لأحدهما بالآخر؛ وأن الحرية الفردية مسألة سياسية بينما أن الرفاهية المادية مسألة اقتصادية، وبأنه من الممكن ضم أي نوع من الأنظمة السياسية إلى أي نوع من الأنظمة الاقتصادية، والتطبيق المعاصر الأوضح لهذه الفكرة هو الدفاع عن "الاشتراكية الديمقراطية" من قبل العديد من الذين يدينون في الوقت ذاته القيود التي تفرضها "الاشتراكية الديكتاتورية" على الحرية الفردية في روسيا، وكذلك هؤلاء المؤمنين بأنه من الممكن أن تقوم دولة بتبني الخصائص الأساسية للأنظمة الاقتصادية الروسية وفي الوقت ذاته ضمان الحرية الفردية من حلال تلك الأنظمة السياسية. إن الفكرة التي يتناولها هذا الفصل تتمثل في أن مثل تلك الرؤية مضللة، وبأن هناك علاقة جوهرية بين السياسة والاقتصاد بحيث أنه بالإمكان الجمع فقط بين أنظمة سياسية واقتصادية مجددة دون غيرها، وأنه على وجه الخصوص لا يمكن لمجتمع اشتراكي أن يكون في الوقت ذاته ديمقراطيا ضمن مفهوم ضمان الحرية الفردية.

إن الأنظمة الاقتصادية تلعب دورا مزدوجا في تأسيس مجتمع حر؛ فمن ناحية، فإن الحرية في الأنظمة الاقتصادية هي بذاتها جزء من الحرية بمفهومها الأوسع، وهي هدف نهائي بحد ذاتها. أما في المرتبة الثانية فإن الحرية الاقتصادية كذلك وسيلة لا يستغنى عنها في سبيل تحقيق الحرية السياسية.

إن أولى تلك الأدوار للحرية الاقتصادية تتطلب تأكيدا خاصا لأن للمفكرين على وجه الخصوص ميل قوي لعدم اعتبار هذه السمة للحرية على أنها مهمة؛ فهم ينزعون إلى التعبير عن ازدرائهم لما يعتبرونه مظاهر مادية للحياة، وإلى اعتبار سعيهم وراء قيمهم السامية المزعومة على أنه على مستوى أعلى من الأهمية، وعلى أنه يستحق اهتماما خاصا. ولكنه لمعظم مواطني الدولة –وإن لم يكن ذلك للمفكرين– فإن الأهمية المباشرة للحرية الاقتصادية هي على الأقل بمثل أهميتها غير المباشرة كوسيلة لتحقيق الحرية السياسية.

فالمواطن البريطاني الذي لم يسمح له بعد الحرب العالمية الثانية بقضاء إجازته في الولايات المتحدة بسبب نظام الرقابة على الصرف وتحويل العملات الأجنبية قد تم تجريده من حرية أساسية بما لا يقل عن المواطن الأمريكي الذي حرم من فرصته في قضاء عطلته في روسيا بسبب آرائه السياسية. فالحالة الأولى كانت في الظاهر تقييدا اقتصاديا للحرية بينما كانت الثانية تقييدا سياسيا لها؛ ومع ذلك فإنه لا يوجد فرق جوهري بين كلتيهما.

إن المواطن الأمريكي الذي يجبره القانون على تخصيص ما يقارب 10% من دخلهمن أجل شراء نوع معين من عقود التقاعد الذي تقدمه الحكومة؛ فإنه يتم تجريده بالقدر ذاته من حريته الشخصية. إن شدة الشعور بهذا التجريد ومقدار شبهه بالتجريد من الحرية الدينية –والتي سيعتبرها الجميع كحرية "مدنية" أو "سياسية" بدلا عن اقتصادية– قد تمثل من خلال حدث متعلق بجماعة من مزارعي طائفة أميش؛ فعلى أساس المبدأ، اعتبرت هذه الجماعة البرامج الفيدرالية الإجبارية للشيخوخة كانتهاك لحريتهم الشخصية الفردية ورفضوا دفع الضرائب أو قبول الإعانات؛ ونتيجة لذلك تم بيع بعض مواشيهم في مزاد علني لدفع استحقاقات ضرائب الضمان الاجتماعي. إنه صحيح بأن أعداد المواطنين الذين يعتبرون ضمان الشيخوخة الإجباري متجريد للحرية قد تكون قليلة؛ لكن المؤمن بالحرية لا يحصي الأنوف أبدا.

إن المواطن الأمريكي الذي لا يمتلك –ضمن تشريعات العديد من الولايات– حرية الالتحاق بالمهنة التي هي من اختياره الخاص إلا إذا حصل على ترخيص لذلك؛ هو كذلك يتم حرمانه من جزء أساسي من حريته. وكذلك الشخص الذي يريد استبدال بعض من بضائعه بساعة سويسرية مثلا لكنه يمنع من ذلك بسبب حصة نسبية ما) كوتا). وهكذا أيضا الرجل من كاليفورنيا الذي زج به في السجن لبيعه) ألكا سيلتزر) بسعر أقل من ذاك الذي فرضته الجهة الصانعة تحت ما يطلق عليه اسم قوانين "التجارة العادلة". وأيضا كذلك المزارع الذي لا يستطيع زراعة كمية القمح التي يرغب بها، وهكذا دواليك. إنه من الواضح بأن الحرية الاقتصادية وبحد ذاتها جزء مهم للغاية من الحرية بمفهومها الشامل.

باعتبارها وسيلة لتحقيق الحرية السياسية؛ فإن الأنظمة الاقتصادية مهمة بسبب تأثيرها على تركيز أو توزيع السلطة؛ فذاك النوع من النظام الاقتصادي الذي يوفر الحرية الاقتصادية بشكل مباشر، وأعني النظام الرأسمالي التنافسي، يشجع كذلك الحرية السياسية لأنه يفصل السلطة الاقتصادية عن السلطة السياسية وبذلك يمكن أحدهما من أن يوازن الآخر.

إن الدليل التاريخي يتحدث بصوت واحد عن العلاقة بين الحرية السياسية والسوق الحرة. فلا أعلم عن أي مثال في أي مكان أو زمان لمجتمع تميز بقدر كبير من الحرية السياسية، وفي الوقت ذاته لم يستخدم شيئا شبيها بالسوق الحرة لتدبير معظم مشاطه الاقتصادي.

ولأننا نعيش في مجتمع يتمتع بحرية كبيرة فإننا نميل إلى نسيان كم هو محدود الزمن والجزء من العالم الذي قد تواجد فيه مطلقا شيء شبيه بالحرية السياسية، فغالبا ما كان حال البشر الاستبداد والعبودية والشقاء؛ إلا أنه قد أبرز القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في العالم الغربي استثناءات لافتة للنظر للمنحى العام للتطور التاريخي؛ فقد تحققت الحرية السياسية في هذه المرحلة بشكل واضح بمعية السوق الحرة وتطور المؤسسات الرأسمالية، كالذي حققته الحرية السياسية في العصور الذهبية لليونان وفي العهود الأولى للعصر الروماني.

ويقترح التاريخ بأن الرأسمالية تكفي كشرط أساسي للحرية السياسية؛ لكنه من الواضح بأن ذلك ليس كافيا؛ فإيطاليا الفاشية وإسبانيا الفاشية، وألمانيا خلال العديد من الفترات في السبعين سنة الماضية،

واليابان قبل الحرب العالمية الأولى والثانية، وروسيا القيصرية في العقود التي سبقت الحرب العالمية الأولى؛ جميعها مجتمعات لا يمكن تصورها على أنها حرة سياسيا؛ ومع ذلك كانت المشاريع الخاصة هي الشكل السائد للنظام الاقتصادي في كل منها. ولذلك من الممكن وبشكل واضح أن تتواجد أنظمة اقتصادية والتي هي رأسمالية في الأساس مع أنظمة سياسية غير حرة.

حتى في تلك المجتمعات السالفة الذكر كان للمواطنين حرية أفضل من هؤلاء في دولة ديكتاتورية حديثة كروسيا أو ألمانيا النازية، والتي جمعت بين الديكتاتورية الاقتصادية والديكتاتورية السياسية. حتى في روسيا تحت الحكم القيصري كان ممكنا لبعض المواطنين في بعض الأحوال تغيير وظائفهم دون أخذ تصريح من السلطة السياسية بذلك حيث وفرت الرأسمالية ووجود الملكية الخاصة بعض الكبح على السلطة المركزية للدولة.

إن العلاقة ما بين الحريتين السياسية والاقتصادية معقدة وليست بأي شكل من الأشكال أحادية الجانب؛ ففي بدايات القرن التاسع عشر كان لبنثام والراديكاليين الفلسفيين ميلا لاعتبار الحرية السياسية كوسيلة نحو الحرية الاقتصادية، وقد آمنوا بأنه يتم كبح الطبقة العاملة عن طريق القيود التي تفرض عليهم، وبأنه إن أعطى الإصلاح السياسي عامة الشعب حق التصويت لعملوا ما في صالحهم والذي كان التصويت لسياسة عدم التدخل (مبدأ يقاوم التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية إلا بمقدار ما يكون ذلك ضروريا لصيانة الأمن وحقوق الملكية الخاصة). وبتأمل الأحداث الماضية لا يستطيع أحد القول بأنهم قد كانوا مخطئين في ذلك. ولقدكانت هناك إجراءات عظيمة من الإصلاح السياسي والذي رافقه إصلاح اقتصادي في توجه نحو تحقيق سياسة عدم التدخل تلك. وقد تبع هذا التغيير في الأنظمة الاقتصادية زيادة هائلة في رفاهية الطبقة العاملة.

إن انتصار الليبرتارية البنثامية في بريطانيا القرن التاسع عشر تبعه ردة فعل نحو زيادة التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية. وقد تسارعت هذه النزعة نحو الجماعية (مبدأ اشتراكي قائل بسيطرة الدولة –أو الشعب ككل– على جميع وسائل الإنتاج أو النشاطات الاقتصادية) بشكل كبير في بريطانيا وغيرها خلال الحربين العالميتين، وأصبحت دولة الرفاه بدلا عن الحرية السمة المميزة للدول الديمقراطية. وبإدراك الخطر الضمني على الفردانية (نظرية تنادي بأن المبادرة والمصالح الفردية يجب ألا تخضع لسيطرة الحكومة أو المجتمع أو رقابتهما) خشي المفكرون المنحدرون عن الراديكاليين الفلسفيين –على سبيل الذكر: دايسي وميزس وهايك وسايمنز– بأن التقدم المستمر نحو السيطرة المركزية على النشاط الاقتصادي سوف يثبت الطريق إلى الرق كما أطلق هايك على تحليله النافذ لهذه العملية، ولقد كان تركيزهم على الحرية الاقتصادية كوسيلة لتحقيق الحرية السياسية.

لقد أظهرت الأحداث منذ نهاية الحرب العالمية الثانية علاقة جديدة مختلفة بين الحريتين الاقتصادية والسياسية؛ حيث أن التخطيط الاقتصادي الجماعي قد تعارض فعلا مع الحرية الفردية، لكنه في بعض الدول على الأقل لم ينته الأمر بقمع الحرية بل بتحول السياسة الاقتصادية فيها. وتقدم بريطانيا

مرة أخرى المثال الأبرز على ذلك: ولربما كانت نقطة التحول فيها تكمن في نظام "ضبط الالتزامات" الذي وجد حزب العمال من الضروري فرضه –على الرغم من المخاوف الكبيرة– لتنفيذ سياسته الاقتصادية. وإن كان قد تم تنفيذه بالشكل الكامل لتضمن هذا القانون توزيعا مركزيا للأفراد على المهن، الأمر الذي كان متعارضا جدا مع الحرية الشخصية، بحيث أنه قد تم تنفيذه على عدد لا يذكر من الحالات، ثم تم إلغاؤه بعد أن ساري المفعول لمدة قصيرة فقط، وقد قاد إلغاؤه هذا نقلة واضحة في السياسة الاقتصادية تميزت باعتماد أقل على "الخطط" و"البرامج" المركزية من خلال تفكيك العديد من القيود، وعن طريق زيادة التركيز على السوق الخاصة. وقد حدث تحول مشابه في السياسة الاقتصادية في معظم الدول الديمقراطية الأخرى.

إن التفسير الأقرب لهذه النقلات في السياسة الاقتصادية هو النجاح المحدود للتخطيط المركزي أو فشله الكامل في تحقيق الأهداف المعلنة. ومن ناحية أخرى فإن هذا الفشل الذي يعزى في ذاته – لدرجة ما على الأقل– للمضامين السياسية للتخطيط المركزي ولانعدام الرغبة في متابعة منطقه عند تنفيذه، يتطلب وطئا شديدا على الحقوق الخاصة المحفوظة. ومن المحتمل أن تكون هذه النقلة مجرد صدعا مؤقتا في الاتجاه الجماعي لهذا القرن؛ وحتى إن كان كذلك؛ فإنه يوضح العلاقة الوطيدة بين الحرية السياسية والأنظمة الاقتصادية.

إن الدليل التاريخي لوحده لن يكون مقنعا بشكل كاف، ولربما كانت تلك صدفة محضة بأن حدث انتشار الحرية في الوقت ذاته مع نمو المؤسسات الرأسمالية والسوق الحر؛ فلماذا يجب أن تكون هناك علاقة بينهما؟ وما هي الروابط المنطقية بين الحريات الاقتصادية والسياسية؟ من خلال البحث في هذه التساؤلات سوف نمعن النظر أولا في السوق كعنصر مباشر للحرية، ومن ثم سنتناول العلاقة غير المباشرة بين أنظمة السوق والحرية السياسية، وكنتيجة ثانوية لذلك ستكون بالتوصل إلى موجز للأنظمة الاقتصادية المثالية في مجتمع يتمتع بالحرية.

كليبراليين؛ إننا نتخذ حرية الفرد أو ربما العائلة كهدف نهائي لنا في الحكم على الأنظمة الاجتماعية. إن للحرية كقيمة ضمن هذا المفهوم علاقة بالروابط المتبادلة بين الناس، وليس لها أي معنى مهما كان لروبنسون كروزو على جزيرة معزولة –من دون غلامه فرايدي– حيث أن كروزو على جزيرته تلك عرضة لـ"التقييد"، ويمتلك "سلطة" محدودة، ولديه فقط عدد محدود من الخيارات، لكن لا توجد عنده مشكلة الحرية بالمفهوم الذي نعنيه بنقاشنا هذا. وبشكل مماثل، في مجتمع ما ليس للحرية علاقة بما يفعله المرء بحريته، فهي ليست بصفة أخلاقية شاملة لكافة الجوانب. وبالفعل؛ فإن هدفا أساسيا لليبرالي هو ترك المسألة الأخلاقية للفرد ليتصارع معها. إن المسائل الأخلاقية الهامة "حقا" هي تلك التي تواجه الفرد في مجتمع حر: ما الذي يجب عليه أن يفعله بحريته، وبالتالي فإن هنالك مجموعتان من القيم سيؤكد الليبرالي عليها: القيم المتعلقة بالعلاقات بين الناس، والذي هو السياق الذي يحدده من خلاله الأولوية الأولى للحرية، والقيم ذات الصلة بالفرد في ممارسته لحريته، والذي هو مجال الأخلاقيات والفلسفة الفردية.

يصور الليبرالي البشر على أنهم كائنات ناقصة، ويعتبر مسألة النظام الاجتماعي كونها مشكلة سلبية متمثلة في منع "الاشرار" من التسبب بالأذى بالقدر ذاته من تمكين "الأخيار" من عمل الخير، وبالطبع فإن "الأشرار" و"الأخيار" قد يكونوا الأشخاص ذاتهم وذلك اعتمادا على من يقوم بالحكم عليهم.

إن المشكلة الأساسية للنظام الاجتماعي هي كيفية تنسيق النشاطات الاقتصادية لأعداد كبيرة من الناس؛ فحتى في المجتمعات الرجعية نسبيا لابد من تقسيم شامل للعمل والتخصص في الوظائف من الاستغلال الفعال للموارد المتوفرة. أما في المجتمعات المتقدمة فإن المعيار الذي يجب أن يكون عليه النظام من أجل الاستغلال الأمثل للفرص التي يقدمها العلم والتكنولوجيا الحديثة هو أكبر بكثير. ففي الواقع ينخرط الملايين من الناس في توفير الخبز اليومي لبعضهم البعض، ناهيك عن سياراتهم السنوية. إن التحدي الذي يواجهه المؤمن بالحرية هو التوفيق بين اعتماد الناس بعضهم على بعض بالشكل الكبير هذا وبين الحرية الفردية".

الحرية والمسؤولية

فريدريك هايك

تكامل الحرية والمسؤولية يعني أن جدلية الحرية لا يمكن أن تنطبق سوى على أولئك الذين يتحملون المسؤولية، فهي لا تنطبق على الأطفال الرضع والمعتوهين أو المجانين، وهي تفترض مسبقا أن الإنسان قادر على التعلم من تجاربه وعلى توجيه أفعاله وفقا للمعرفة التي اكتسبها، وهي لا تنطبق على أولئك الذين لم يتعلموا بما فيه الكفاية أو غير القادرين على التعلم. إن شخصا تتقرر افعاله كليا وفقا لنفس الدوافع غير المتغيرة والتي لا توجهها المعرفة بالعواقب، أو انطلاقا من شخصية انفصامية حقيقية، شيزوفرونية، لا يمكن أن يكون مسؤولا بهذا المعنى لأن معرفته بأنه سيتحمل المسؤولية لا يمكن أن تغير من أفعاله. الشيء ذاته ينطبق على أشخاص يعانون من نوبات غير مسيطر عليها فعلا، مثل المصابين بهوس السرقة أو المدمنين على الكحول الذين أثبتت تجاربهم أنهم لا يستجيبون للدوافع العادية. ولكن طالما كان لدينا سبب للاعتقاد بأن وعي شخص ما بأنه سيكون مسؤولا سيؤثر، على الأرجح، على تصرفاته، فمن الضروري معاملته كشخص مسؤول بغض النظر عما إذا كان ذلك سيحقق التأثير المرغوب في تلك الحالة بالذات. يستند تحميل المسؤولية، ليس على ما نعرف أنه صحيح في حالة معينة، ولكن على التأثيرات المحتملة التي نعتقد أنها ستشجع الناس على التصرف بعقلانية ومسؤولية. إنها أداة طورها المجتمع للتغلب على عدم قدرتنا على النظر داخل عقول الآخرين وإدخال النظام في حياتنا دون اللجوء إلى الإلزام.

لا يتسع المجال هنا للدخول في بحث حول المشكلة الخاصة التي يثيرها كل أولئك الذين لا يمكن تحميلهم المسؤولية والذين لا تنطبق عليهم بالتالي أو لا يمكن أن نطبق عليهم جدلية الحرية بكاملها. النقطة المهمة هنا هي أن كون الإنسان عضو حر ومستقل في الجماعة هو وضع معين تترتب عليه أعباء وامتيازات، وإذا كان للحرية أن تحقق غايتها فإن هذا الوضع يجب ألا يكون منحة من أي أحد بل يجب أن يتبع تلقائيا لكل من تتحقق فيه شروط موضوعية قابلة للتحقق منها (مثل العمر) طالما ليس هناك ما يناقض الافتراض بأن لديهم الحد الأدنى من القدرات الضرورية. قد يجري الانتقال، في العلاقات الشخصية، من مرحلة الوصاية والاسترشاد بالآخرين إلى مرحلة المسؤولية الكاملة بصورة تدريجية وغير واضحة تماما ويمكن تعديل تلك الأشكال الخفيفة من الإلزام التي تنشأ بين الأفراد والتي ينبغي للدولة ألا تتدخل بها لتتخذ شكل درجات من المسؤولية. بيد أن التمييز بين الحالتين، من ناحية سياسية وقانونية، يجب أن يكون واضحا ومحددا ويجب أن يتقرر وفقا لقواعد عامة وغير شخصية إذا أردنا أن تكون الحرية فعالة. عند اتخاذنا قرارات حول ما إذا كان شخص ما هو سيد نفسه أو خاضعا لإرادة شخص آخر فعلينا

أن نأخذ في الاعتبار ما إذا كان مسؤولا أم غير مسؤول، وما إذا كان يحق له أو لا يحق له التصرف بطريقة قد تفتقر إلى الذكاء أو لا يمكن التنبؤ بها أولا يستسيغها الآخرون. حقيقة أنه لا يمكن إعطاء حرية كاملة لكل بني البشر يجب ألا تعني بأن حرية الجميع ينبغي أن تخضع لقيود وأنظمة معدلة للتعامل مع حالات فردية. المعاملة الفردية التي تتم من قبل محاكم الاحداث أو عنابر المجانين هي المؤشر على عدم الحرية وعلى فرض الوصاية. ورغم أننا قد نعدل سلوكنا في علاقاتنا الشخصية في الحياة الخاصة ليتناسب مع أقراننا وشركائنا، فإن الحرية في الحياة العامة تقتضي أن يتم النظر إلينا كأنواع وليس كأفراد متفردين، وأن نعامل على أساس الافتراض بأن الدوافع والروادع العادية ستكون كافية للتأثير علينا سواء كان ذلك صحيحا في اللحالة المعنية أم لا".

"المجتمع الذي لا يعترف بأن لكل فرد قيمه الخاصة به، والتي يحق له الالتزام بها، لا يمكن له أن يحترم كرامة الفرد ولا يمكن له أن يعرف الحرية حقا. ولكن من الصحيح أيضا أن الفرد في مجتمع حر ينال الاحترام وفقا للطريقة التي يمارس بها حريته.لم يكون هناك معنى للاحترام المعنوي دون حرية: "إذا كان كل عمل للإنسان الناضج سواء كان عملا صالحا أو سيئا يخضع للتسخيف والملاحقة والتعسف فهل الفضيلة سوى اسم، وما الثناء الذي يستحقه العمل الطيب، وما المدهش في الاتزان أو العدل أو العفة؟". الحرية فرصة لعمل الخير ولكن هذا يصح فقط إذا كانت أيضا فرصة لارتكاب الخطأ. حقيقة أنه لا يمكن لمجتمع حر أن يعمل بنجاح إلا إذا كان هناك قدر من توجيه الأفراد على أساس قيم مشتركة قد تكون السبب في أن الفلاسفة قد عرفوا الحرية أحيانا بأنها فعل يطابق القواعد الأخلاقية. ولكن هذا التعريف للحرية هو إنكار للحرية التي تعنينا. حرية الفعل التي تعتبر شرطا للأهلية الأخلاقية تتضمن حرية التصرف الخاطئ: نحن نمدح أو نلوم شخصا ما فقط عندما تكون لديه فرصة الاختيار، وفقط عندما يكون التزامه بقاعدة ما ليس تطبيقا لقانون بل مجرد التزام.

إن كون دائرة الحرية الفردية هي أيضا دائرة المسؤولية الفردية لا يعني أننا مسؤولون عن أعمالنا تجاه أشخاص معينين. صحيح أننا قد نعرض أنفسنا للانتقاد من قبل الآخرين لأننا نفعل ما لا يسرهم – ولكن السبب الرئيسي الذي يجعلنا مسؤولين كليا عن قراراتنا هو أن ذلك سيوجه انتباهنا لتلك المسببات للأحداث التي تعتمد على إفعالنا. الدور الرئيسي للإيمان بالمسؤولية الفردية هو جعلنا نستخدم معرفتنا الخاصة وقدراتنا بأقصى ما نستطيع لتحقيق أهدافنا".

فريدريك هايك

دستور الحرية

الحرية والثورة

حنا أرنت

"إن الأمور الجوهرية جدا إذا، في أي فهم للثورات في العصر الحديث أن تتزامن فكرة الحرية مع التجربة لبداية جديدة. وبما إن الفكرة الحاضرة للعالم اللحر هي أن الحرية، وليست العدالة والعظمة، تمثل المعيار الأعلى للحكم على الهيئات السياسية، فإنه ليس فهمنا للثورة وحده، بل مفهومنا كذلك للحرية الذي هو ثوري الأصل، هما اللذان عليهما يتوقف قبولنا ورفضنا لذلك التزامن. وقد يكون من الحكمة، حتى عند هذه النقطة التي لم نزل عندها نتحدث تاريخيا، أن نتوقف ونفكر بجانب من الجوانب التي بدت عليها الحرية عندئذ، عسى أن نتجنب سوء الفهم الشائع، وأن نختلس نظرة أولى لحداثة الثورة ذاتها.

قد يكون من الحقيقة البداهية أن نقول إن التحرر والحرية ليسا مثل بعضهما، وإن التحرر قد يكون هو شرط الحرية ولكنه لا يقود إليها آليا، وإن فكرة الحرية (Liberty) التي ينطوي عليها التحرر لا يمكن أن تكون إلا سلبية، لذا فحتى النية بالتحرر لا تتشابه مع الرغبة في الحرية (Freedom). ولئن كانت مثل هذه الحقائق البداهية منسية في غالب الأحيان، فذلك لأن التحرر كان هو الطاغي دائما وأن أساس الحرية كان دائما يلفه الغموض، إن لم نقل إنه كان عقيما بالكامل.

يضاف إلى هذا أن الحرية قد قامت بدور كبير، وإن كان خلافيا في تاريخ الفكر الفلسفي والفكر الديني معا، وذلك خلال تلك القرون –من نهاية العالم القديم حتى ولادة العالم الجديد– حين كانت الحرية السياسية غير موجودة، وحين كان البشر غير معنيين بها لأسباب لا تهمنا هنا. وهكذا أضحى من البداهي حتى في النظرية السياسية أن نفهم من الحرية السياسية أنها ليست ظاهرة سياسية، وإنما على العكس السلسلة الحرة من الأفعال غير السياسية التي يبيحها كيان سياسي معين ويضمنها للأفراد الذين يكونون هذا الكيان.

كانت الحرية، بوصفها ظاهرة سياسية، معاصرة لنشوء المدينة –الدولة الإغريقية. إن هذه المدينة– الدولة قد جرى فهمها منذ هيرودوت بأنها شكل من التنظيم السياسي يعيش فيه المواطنون معا تحت ظروف من اللاحكم، ودون فصل بين الحكام والمحكومين. إن فكرة اللاحكم جرى التعبير عنها بجملة المساواة أمام القانون، وصفتها البارزة ضمن أشكال الحكومة كما عددها القدماء هي أن فكرة الحكم غير موجودة فيه على الإطلاق. كانت المدينة – الدولة يفترض أن تكون هي المساواة أمام القانون، وليس الديمقراطية. إن كلمة "ديمقراطية" التي كانت تعبر حتى حينئذ عن حكم الأغلبية، حكم الكثرة، كان قد صاغها في الأصل المعارضون للمساواة أمام القانون الذين قصدوا أن يقولوا: إن ما تسمونه "اللاحكم" هو في الحقيقة عبارة عن نوع آخر من الحكم؛ إنه أسوأ أشكال الحكومة، الحكم من قبل العامة.

وعلى هذا، فإن المساواة، والتي ننظر إليها كونها خطر على الحرية اتباعا لأفكار توكفيل، كانت في الأصل متطابقة معها. ولكن هذه المساواة التي تقع ضمن حدود القانون لم تكن مساواة في الظروف – وإن كانت إلى حد ما هي الظرف المتاح للعمل السياسي في العالم القديم، حيث كان الميدان السياسي نفسه مفتوحا فقط للذين يملكون العقار والعبيد– ولكنها كانت مساواة بين نظراء. إن المساواة أمام القانون قد ضمنت المساواة لا لأن الناس ولدوا متساوين، وإنما على عكس ذلك لأنهم بالطبيعة غير متساوين، وقد احتاجوا إلى مؤسسة مصطنعة هي "المدينة–الدولة" التي تساوي في ما بينهم. لقد وجدت المساواة في هذا الميدان السياسي الخاص فقط، حيث يلتقي البشر أحدهم بالآخر كونهم مواطنين وليس كونهم أفرادا. إن الفرق بين هذا المفهوم القديم للمساواة وفكرتنا بأن الناس قد ولدوا متساوين فأصبحوا غير متساوين بسبب المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي صنعها الإنسان، هو فرق لا يحتاج إلى التأكيد. والمساواة في المدينة–الدولة الإغريقية وما فيها من مساواة أمام القانون كانت من صفات "المدينة–الدولة" ذاتها وليس من صفات البشر الذين حازوا مساواتهم بسبب المواطنة وليس بسبب الولادة. لم تكن المساواة ولا الحرية شيئا يفهم كونه صفة كامنة في الطبيعة البشرية منحتهما الطبيعة فنشأتا نشوءا ذاتيا، إن المساواة والحرية مصنوعتان، وهما من منتجات الجهد الإنساني ومن صفات العالم الذي خلقه الإنسان.

كان الأغارقة يرون أنه لا يمكن لأحد أن يكون حرا إلا وهو بين نظرائه، ولذلك فإنه لا المستبد ولا الطاغية ولا رب البيت –وإن كان قد تحرر بالكامل ولا يضغط عليه أحد– كان حرا. إن منطق هيرودوت في معادلة الحرية بالحكم هو أن الحاكم نفسه ليس حرا؛ إنه بتوليه الحكم على الآخرين يكون قد حرم نفسه من النظراء الذين بصحبتهم يكون حرا. بعبارة أخرى إنه حطم المجال السياسي نفسه، وبالنتيجة لم تعد الحرية موجودة سواء له أو للذين يحكمهم. والسبب في هذا الإصرار على العلاقة المتداخلة بين الحرية والمساواة في الفكر السياسي اليوناني هو أن الحرية إنما كانت تفهم بصفتها ظاهرة في فعاليات إنسانية معينة، وإن تلك الفعاليات لا يمكن أن تظهر وتكون حقيقية إلا حين يراها الآخرون ويحكمون عليها ويتذكرونها. إن حياة إنسان حر تحتاج إلى وجود آخرين. إن الحرية ذاتها تحتاج لذلك مكانا يمكن أن يلتقي فيه الناس، ساحة عامة أو سوقا أو "مدينة–دولة" أي المجال السياسي المناسب.

إذا فكرنا بهذه الحرية السياسية بمفهوم عصري، ونحن نحاول أن نفهم ماذا كان يقصد كوندورسيه والثوريون حين زعموا أن الثورة تهدف إلى الحرية وأن مولد الحرية شكل بداية لحكاية جديدة تماما، فعلينا أن نلاحظ أولا أنهم ما كان بوسعهم أن يفكروا فقط بتلك الحريات التي نربطها اليوم بالحكومة الدستورية وهي الحريات التي تدعى الحقوق المدنية. ذلك لأنه ما من حق من تلك الحقوق كان نظريا أو عمليا نتيجة للثورة، ولا حتى حق المشاركة في الحكومة الذي يتطلبه دفع الضرائب. إنها حصيلة "الحقوق الثلاثة العظمى والأساسية": الحياة، الحرية، الملكية التي تعتبر الحقوق الأخرى كلها بالقياس إليها "حقوقا ثانوية، أي الوسائل التي ينبغي استخدامها للحصول على الحريات الأساسية والحقيقية والتمتع بها" (بلاكستون). إن الذي نتج عن الثورة ليس "الحياة والحرية والملكية" ذاتها بل كونها من حقوق المرء التي لا يمكن

تحويلها إلى غيره. ولكن حتى مع هذا التوسيع الثوري الجديد لهذه الحقوق لتشمل الجميع، فإن الحرية لا تعني سوى التحرر من الكبح الذي لا مبرر له، فهي بهذه الصفة تماثل من حيث الجوهر حرية الحركة "القدرة على التنقل. من دون احتجاز أو كبح إلا وفقا للقانون" – والتي رأى فيها بلاكستون أهم الحقوق المدنية كلها، متفقا كل الاتفاق مع الفكر السياسي القديم. وحتى حق التجمع الذي أضحى أهم حرية سياسية إيجابية، تجده قد ظهر في لائحة الحقوق الأمريكية باعتباره "حق الناس بالتجمع سلميا والتقدم بمطالب الحكومة للاستجابة للتظلمات" (التعديل الأول للدستور الأمريكي)، وبذلك "فمن الناحية التاريخية نجد أن الحق بتقديم المطالب هو الحق الأساسي"، وأن التأويل الصحيح تاريخيا هو: الحق بالتجمع لغرض تقديم المطالب". إن كل هذه الحريات، والتي لنا أن نضيف إليها التحرر من الحاجة والخوف، هي بالطبع سلبية من الناحية الجوهرية. إنها نتائج التحرر ولكنها ليست المحتوى الحقيقي للحرية بأي حال من الأحوال، والذي هو، كما سنرى لاحقا، المشاركة في الشؤون العامة، أو الدخول في الميدان العام. وإذا كانت الثورة قد هدفت فقط إلى ضمان الحقوق المدنية، فهي إذا ما كانت لتهدف إلى الحرية، وإنما إلى التحرر من الحكومات التي تجاوزت سلطاتها وانتهكت الحقوق القديمة والثابتة، والصعوبة هنا هي أن الثورة كما نعرفها في العصر الحديث كانت دائما معنية بالتحرر والحرية معا.

وبما أن التحرر، وثمرته هي عدم وجود الكبح وامتلاك "القدرة على التنقل"، هو حقا شرط الحرية –ما من أحد يتمكن أبدا من أن يصل إلى مكان تسود فيه الحرية إن لم يكن قادرا على الحركة بلا كبح– فإن من الصعب جدا القول اين تنتهي الرغبة بالتحرر وفي أن تكون حرا من الاضطهاد، وأين تبدأ الرغبة بالحرية بصفتها الطريقة السياسية للحياة. والمسألة هي أن الرغبة بأن تكون حرا من الاضطهاد كان يمكن تحقيقها في ظل نظام ملكي غير مستبد، في حين أن الرغبة بالحرية كونها طريقة سياسية للحياة تقتضي تشكيل شكل جديد من الحكومة، إنها تتطلب دستورا لجمهورية. لقد جرى للأسف التجاهل الكلي من قبل مؤرخي الثورات للموضوع الذي يتلخص بأن "المنازلة في الماضي كانت منازلة مبادئ بين أنصار الحكومة الجمهورية وأنصار الحكومة الملكية".

ولكن هذه الصعوبة في الفصل بين التحرر والحرية في ظروف تاريخية معينة لا تعني أن التحرر والحرية هما مثل بعضهما، أو أن تلك الحريات التي اكتسبت نتيجة التحرر تحكي قصة الحريات كلها، وإن كان الذين حاولوا البحث في التحرر وفي أساس الحرية لم يميزوا في الغالب بين هذين الأمرين".

حنا أرنت: <u>في الثورة</u>، ترجمة عربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

لاحرية بدون ملكية

باسكال سلان

إن حقوق الملكية لا تعني تلك العلاقات الرابطة بين الأفراد والأشياء. ولكنها تعني العلاقات الرابطة بين الأفراد بعضهم البعض. فأن نقول إن فلانا يملك شيئا، أو يملك نشاطا معينا، معناه أن باستطاعة هذا الشخص أن يُقصي غيره من استعمال هذا الشيء. ولما كانت الموارد محدودة سواء منها تلك الموجودة أصلا، أو تلك التي يبتدعها الإنسان، فإن مشاكل الإقصاء حاضرة باستمرار. مما يعني أيضا أن حقوق الملكية تفرض نفسها على الدوام. والسؤال المطروح إذن هو، هل وضعت لهذه الحقوق حدود تعريفية، بالشكل الأمثل والأفضل الذي سيتيح لسائر الكائنات البشرية أن يحققوا أهدافهم بكل حرية ؟

أساس حقوق الملكية

إذا كانت الملكية الخاصة تتعرض باستمرار للإستنكار والإنتقاد، وإذا كان النظام الذي يقوم على تعريف واضح لحقوق الملكية، والذي هو النظام الرأسمالي، يعتبر نظاما مهدَّدا، فإن ذلك راجع، بكل بساطة إلى أننا لا نملك تصورا صحيحا لطبيعة النشاط الإنساني. فغالبا ما يعتبر، ضمنيا، أن هناك ثروات موجودة، وأن المشكل الأساسي إنما يكمن في توزيع هذه الثروات، بأقصى ما يمكن من "العدل". وطبيعي أن تعتبر الرأسمالية، وهي نظام التمليك الخصوصي للموارد، مناقضة لهذا التوجه الجماعي والموجه نحو الآخرين. في حين أن الواقع هو أن الرأسمالية مؤسسة على الأخلاق، لأنها تتطابق مع عمق طبيعة النشاط الإنساني. ولأجل هذه الغاية يمكن اعتبار الرأسمالية آلية تنظيمية "فعالة".

وبالفعل، فإن الثروات كانت دائما تنتج وتخلق من طرف الإنسان، فهي لا توجد إلا بفضل الجهد الخلاق للإنسان، لنأخذ مثلا قطعة من الماس. فهي في وضعها الخام لا قيمة لها ولا فائدة منها، ولا شيء يميزها عن ملايين المليارات من الحجارة التي توجد على وجه البسيطة. قد ظلت كذلك، إلى أن أتى من فكر في تخليص هذا النوع من الحجارة مما هو عالق بها، و تقطيعه، وصقله، وجلعه لامعا متألقا

يخطف الأبصار. وهكذا "اخترع" الماس من طرف من اهتدى إلى تخيل طريقة استعمال خاصة لمورد كان موجودا على الدوام، دون أن يكون له نفع للإنسان. ومعنى ذلك أن الماس في شكله الخام لا يمثل ثروة للإنسان، طالما ظل الفكر البشري غير مهتم ومكثرت بتسخيره لوجهة معينة.

ومعنى ذلك أيضا، أنه لا يمكن الفصل بين مورد اقتصادي أو ثروة وبين مبدعها، حتى وإن اضطر لاحقا، إلى إخضاع هذه الثروة للتبادل أو لمنحها لأشخاص آخرين. فالشيء النافع- أي الشيء الذي يجلب لنا المنفعة والارتياح- ليس سوى امتداد لشخصية الإنسان بدليل كونه نتاجا لنشاط إبداعي.

ذلك، أننا إذا سلمنا بأن الفرد مالك لذاته، ما دام أنه ليس عبدا لغيره. فإننا نسلم بالضرورة أنه مالك لكل ما ينتج عن نشاطه الشخصي. أي لكل ما يبدعه عن طريق استعمال عقله. وبالتالي فما دامت عملية خلق الثروات، لا تعدو أن تكون مجرد امتداد لاشتغال عقل كل فرد من الأفراد، فإن الاعتراف بالطبيعة البشرية للفرد، تستدعي الإعتراف بحقه في امتلاك مايبدعه. وبهذا يمكن القول بأن الرأسمالية، من حيث كونها نظاما للتملك الخصوصي للموارد، تتوفر على قاعدة أخلاقية لا يمكن انكارها، مادامت تقوم على الاعتراف للمبدعين بحقوقهم في امتلاك نتاج إبداعهم. وبهذا المفهوم تصبح محاربة الرأسمالية ومحاربة العبودية في الوقت نفسه أمرا غير متجانس فكريا.

فسيان، أن نستولي بالإكراه على ما ينتجه شخص من أجل استعماله الشخصي، وتحويله إلى الآخرين، ممن لم يساهموا في إبداعه، أو أن نربط بالإكراه أيضا، علاقة استعباد مباشرة، كما تدل على ذلك الأمثلة الكثيرة التي قدمها لنا التاريخ. ومعنى ذلك أن حقوق الملكية لا تُلغى بفعل الإكراه، ولكنها فقط تنقل، وعوض أن تصبح الثروات ملكا لمبدعها في إطار الامتلاك الشرعي، فإنها تصير إلى ملك الأشخاص الذين لم يبذلوا أي جهد في إبداعها، وإنما اكتفوا بممارسة الإكراه، لتحويل الاستفادة منها إليهم أو إلى غيرهم. هكذا يمكننا أن نضع المجتمعات التي تكون فيها حقوق الملكية حقوقا مشروعة، كما هو الحال بالنسبة للرأسمالية، في مقابل المجتمعات التي تكون فيها هذه الحقوق غير مشروعة، كما هو الشأن بالنسبة لسائر الحالات التي يتم فيها التملك عن طريق القوة.

غالبا ما تعتبر السرقة، إساءة للوضع الأخلاقي، لأنها تشكل مساسا بشيء مشروع. ولكن التعبير عن الإستياء والرفض يتوقف بل يتحول فجأة إلى قبول وتأييد قوي حينما يأخذ الإكراه مظهرا خاصا، يوحي بأنه إكراه مشروع.

ففي عصرنا الحاضر، يعتبر من قبيل المسلم به، أن تكون طريقة عمل الدولة، هي ممارسة الإكراه، والإكراه المشروع على وجه الثقة. وما هو مرفوض وغير مقبول، ليس هو طبيعة الإكراه من حيث كونه مشروعا أم غير مشروع، وإنما الممارسة ذاتها لهذا الإكراه. وهذا هو المنطلق الذي يجب التركيز عليه. أي أن الإمتلاك الخصوصي للموارد، هو وحده الذي يكتسي طابع المشروعية أي المشروعية التي يحملها معه مبدع هذه الموارد والتي تبيح له بالتالي أن يُقصي غيره، بطريقة مشروعة، من استعمالها. وبالموازاة مع هذا نجد أن كل تملك بالإكراه عموميا كان أم قانوني لا يستثنى من هذه القاعدة.

إن المقابلة التي نقوم بها عادة بين الملكية الخاصة و الملكية الجماعية (أو العمومية). لا تمثل التعارض الجوهري في هذا المجال، وإنما الفارق الأساسي هو ذلك الموجود بين التملك السلمي والقانوني، من جهة وبين التملك بالقوة وخارج الإطار القانوني، من جهة أخرى.

فهل توجد هناك حالات يكون فيها الإكراه مرغوبا فيه من طرف الأفراد؟ وبالتالي يصبح فيها هذا الإكراه مشروعا؟ إنه سؤال سيَكون علينا طرحه على أنفسنا فيما بعد. يبقى أن ندرك أن نقطة الإنطلاق لأي تفكير اجتماعي تبدو واضحة تمام الوضوح، وهي أن نعرف هل ينتُج حق الملكية عن عمل إبداعي، يقوم به فرد يتمتع بالحرية، أم عن عملية إكراه تتمثل في احتجاز ثرواث أنتجها الغير، أيا كانت دواعي هذا الإكراه؟ فمن المستحيل أن نساوي بين الفعل الحر، الذي يقوم به العقل، وبين ممارسة الإكراه. مما يجعلنا نعتبر كل عمل صادر عن الدولة، عملا مشكوكا فيه مسبقا. فالإكراه الصادر عن الدولة، حتى وإن كان مشروعا، يبقى إكراها على كل حال، وبالتالي فهو غير متلائم مع حرية المبدعين، فكل الأفراد هم في نهاية الأمر، مبدعون بدرجات متفاوتة وكل حسب طريقه.

فلنتخيل إذن، عالما ينتفي فيه الإكراه. وحيث تتولد حقوق الملكية عن أنشطة الأفراد وخلقهم للثروات. أكيد أن هذا لن يجعل، على الإطلاق، حق الملكية مرتبطا بالشخص ارتباطا كاملا. ولكنه يساهم فقط في شرعنة حق الملكية عن طريق الخلق الأول (Création initiale). وبهذا يكون حق الملكية، حقا محصورا Exclusif على كافة الأشياء التي تدخل في ملكيته، ما دام الإعتراف بحقوق الملكية اعتراف تام وكامل وبشكل لا يسمح لأي نوع من أنواع الإكراه أن ينال من ثبوتيته. وهذا الحق الحصري، يخول لصاحبه، بالضرورة، إمكانية تفويته أو نقله إلى الآخرين، كليا أو جزئيا، وبصفة مؤقتة أو دائمة.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك طريقتين حرتين لهذا التفويت: وهما الهبة والتبادل. فمن يقوم بحيازة ملك من إنتاج الغير عن طريق الهبة، يصبح مالكا شرعيا له، بحكم تفويت هذا الحق من طرف المالك الشرعي السابق، مما يدل على أن هذا الحق يتضمن مسبقا حق التفويت أو النقل الجزئي أو الكلي أو المؤقت أو الدائم.

إنه لا يمكن الحديث عن وجود توزيع مشروع، خارج ذلك التوزيع الذي يقوم به المالكون الشرعيون للثروات التي تكون موضوع التوزيع، ومن ثم، فإن كل ما يُروج على ألسنة الاقتصاديين والسياسيين والصحفيين، بخصوص "توزيع الدخل الوطني"، إنما يندرج في إطار شرعنة استعمال الإكراه، وفي إطار اعتبار " الموزع الكبير" بمتابعة المالك الشرعي لما لم يعمل على خلقه وإبداعه، وهو أمر غير مقبول، إذ لا وجود لموارد قابلة للتوزيع خارج تلك الموارد التي توزع من طرف مالكيها الشرعيين.

أما بخصوص التبادل فإنه يتمثل دائما، في حالة الافتراض القصوى لغياب أي إكراه، في مجال نقل حقوق الملكية المشروعة مقابل الإستفادة من حقوق ملكية مشروعة أخرى. وهكذا، فحينما يتصرف، شخصان خالقان للثروة، ومالكان شرعيان وحصريان لها، فيما خلقاه، بدون أي إكراه خارجي، فيقرران التبادل بمنتوج نشاطهما، فإن تصرفهما مشروع. ففي مجتمع لا إكراه فيه، يكون الإنسان مالكا لمورد من الموارد لأنه أبدعه بنفسه، أو لأنه حصل عليه عن طريق المبادلة مقابل شيء أبدعه هو، أو لأن هذا المورد وهب إليه من طرف الشخص الذي أبدعه.

ومعنى كل هذا أن أساس الملكية يكمن على الدوام في عملية الخلق والإبداع، لذلك يمكننا القول بأن حق الملكية من صلب الطبيعية البشرية، وأنه غير قابل للإنفصال عنها. وأن من علامات سمو مجتمع من المجتمعات وقوته، أن يتمكن الإنسان من التحرك داخله وفق طبيعته. فإذا نحن عرَّفنا الليبرالية بكونها دفاع عن مجتمع بدون إكراه، فإن ذلك سيمكننا من القول أن الليبرالية نوع من الإنسية. بل أكثر من ذلك، إن الإنسية جزء لا يتجزأ من الليبرالية. وبعبارة أخرى نقول، أنه لا مجال لوجود منهج إنساني خارج الليبرالية.

إننا نجانب الصواب حينما نتمثل الليبرالية "كإضافة" يمكن إلحاقها، وفق تقلب الأهواء وبشكل تجزيئي، بنظام اجتماعي ما، أي حينما نتبنى الرؤية النفعية التي أثرناها سابقا. كما أننا نجانب الصواب أيضا، حينما نتمثل هذه الليبرالية كذلك، وكأنها فردانية صرفة ومتشددة، يتم بموجبها إقصاء "المجتمع"،

ونشر الفوضى، و إقرار قانون الغاب. في حين أن الليبرالية هي تماما عكس هذه الصورة التي يحلو للبعض ترويجها عنها.

فالليبرالية، بداية، تعترف بالطابع الاجتماعي للكائن الإنساني، باعتباره طابعا أساسيا. وللوقوف على معنى هذا، لا يسعنا إلا أن نتساءل إن كان روبنسون كروزو Robinson Crusoé، وهو وحيد وسط جزيرته قبل أن يلحق به صديقه فرايدي ، يتصرف بحرية أم لا؟ فإذا عرفنا الحرية تعريفا سلبيا، وجعلناها حالة يَنتفي فيها تعريف الليبرالية بطريقة سلبية يجعلها وكأنها وضعية غياب كلي للإكراه، بينما الإكراه المقصود عندنا هو ذاك الذي يمارسه أناس آخرون، وليس ذلك الذي ينتج عن الحدود التي تفرضها الطبيعة، فالأفراد، سواء كانوا منعزلين أم لا، لا يعيشون نوعا من النيرفانا والتحرر الوجداني المطلق، ولكنهم يتعرضون لكل أنواع الندرة، بما فيها ندرة الزمن، الذي يعتبر أثمن ما نملك. فمحدودية الموارد، التي يطلق عليها الاقتصاديون أحيانا، "إكراه الموارد" لا علاقة لها بالإكراه الذي يمارسه الإنسان على أخيه الإنسان. فإذا كنا قد رأينا سابقا أن مشكل الحرية لم يكن مطروحا بالنسبة لروبنسون كروزو، فإن مشكل الملكية أيضا لم يكن مطروحا بالنسبة إليه أيضا. باعتبار كون هذه الملكية إنما هي حق إقصاء بالنسبة للناس الآخرين.

ومن ثم فإن كلا من مفهوم الحرية والملكية إنما يأخذان مدلولهما انطلاقا من الوقت الذي يعيش فيه الإنسان داخل المجتمع. وهي قاعدة الحياة الإنسانية. ومع ذلك، يبقى من المفيد أن نتصور أن حق ملكية مبدع على عمله، إنما ينتج عن حريته. كما رأينا ذلك. فالحرية والملكية أمران لا ينفصلان. إلا أن وجود حقوق خاصة للملكية في مجتمع من المجتمعات، يشكل حدا رائعا وفي غاية الوضوح من نزوع البعض إلى التصرف حسب الهوى، مع إساءة إلى حرية الآخرين. وبعبارة أخرى نقول، إن محاكمة النوايا التي تتعرض لها الليبرالية عادة، والتي تجعلها سببا في خلق أجواء من الفوضى، يحاول فيها كل أن يغلب مزاعمه على حساب مزاعم الآخرين، إنما مردها إلى هذا الخطأ الجوهري، لا في تأويل ماهية الليبرالية فقط، ولكن أيضا في تأويل ماهية الحرية.

فمناهضو الليبرالية يعرفون الحرية بشكل مفتوح على أنها، إمكانية أو "حق" فعل ما نريد. وبديهي أن مثل هذا التصور للحرية، لا يترك أي مجال للملكية، اعتبارا لكون هذه الأخيرة إنما تمثل بالتأكيد نوعا من الحد للفعل، ففي نظام الحرية المفتوحة، Libérté positive التي لا وجود للملكية معها، تنتفي

بالفعل، كل الحدود، أمام الفعل الهجومي لكل فرد على مجال الآخرين، خصوصا وأن المجالات الشخصية غير محدودة. ففي هذه الحالة، وفيها وحدها، تعم الفوضى ويسود منطق الأقوى. إلا أنه لابد من التوضيح، إن هذا التصور للحرية مناقض تماما، للتعريف الحقيقي للحرية. بل إنه تصور يعبر عن الإلغاء الكلي للحرية. وهكذا، يوفر، هؤلاء الذين هم الأعداء الحقيقيون للحرية، عن طريق اعتمادهم المشبوه لهذا التعريف، لأنفسم الأدوات والوسائل التي تمكنهم من شن الحرب على الليبرالية، ولينتهي بهم التفكير إلى الخلاصة التالية، وهي أن نظام الحرية المطلقة، إنما يؤدي إلى الفوضى، وإلى سحق من هم أكثر ضعفا. وبالتالي فإنه من اللائق أن نقيم، بالإكراه، مؤسسات عليا، تكون مهمتها التقنين، وهذه المؤسسات هي الدولة.

فبالنسبة لليبرالي الحقيقي، أي الليبرالي غير النفعي، لا مكان للدولة، لأنها تمثل الإكراه، وبالتالي تمثل سلب الحرية. فالدولة هي العدو الذي يجب ذكره بالاسم. فلا بد من التعرف على العدو، قبل التمكن من محاربته. وفي مناخ يتم فيه تقديس الدولة كما هو الشأن في عصرنا، يكون من الصعب حتى الإشارة اليها بالأصبع. ومع ذلك فإن الفكر الليبرالي يعتد في هذا المجال بالقاعدة الأخلاقية وبالمنطق. ما دام يستنبط استنتاجاته من تصوره الصحيح للطبيعة البشرية.

لذلك فإن أولئك الذين يخضعون الليبرالية لمحاكمة النوايا، وما أكثرهم، يخطئون في تحديد أعدائهم. وحينما نرتكب مثل هذا الخطأ، لا يمكن تعليل ذلك إلا بإحدى العلتين الآتيتين: إما أنه الجهل، وإما أن هناك مصلحة خاصة، تقتضي الدفاع عنها، وإما أنها، علة مركبة من الجهل والدفاع عن المصلحة الخاصة، وهذا بالضبط هو حال الليبرالية. فالجهل يكاد يكون عاما، مما يجعل من أسبق الأسبقيات وأكثرها استعجالا، ترميم معرفة الفلسفة الأخلاقية على كل مستويات التعليم، وسائر مؤسسات الفكر. أكيد أن الدولة الرزاقة، تحظى دائما بحسن التقديم من طرف المدافعين عنها، ممن يجدون فيها مصالحهم الخاصة والشخصية أو يعتقدون ذلك. فالإكراه يمكنهم من الحصول على كل ما يرغبون فيه دون أن يبذلوا أدنى جهد إبداعي. والغريب في الأمر أنه بقدر ما يتم إضعاف وسائل الدفاع الإيديولوجية، وبقدر ما تكون ردود الفعل المناصرة للحرية وللملكية غائبة، بقدر ما يكون من السهل قبول وتنفيذ طلبات هؤلاء. إذاك تصبح الكليشهات مقبولة دون نقاش، من قبيل " أن الليبرالية هي الثعلب الحر في قفص الدجاج" أو أنها الرأسمالية المتوحشة الخ...

والواقع أننا حينما نؤكد على أن الملكية لا يمكن أن تنفصل عن الحرية، فإن معنى ذلك أن هناك حدودا صارمة لحركة كل واحد منا، وهي تلك الحدود التي تنتجها حقوق الآخرين. فإذا كان باستطاعتي أن أقصي الآخرين مما هو في ملكيتي، فإن باستطاعة الآخرين أيضا أن يقصوني مما هو في ملكيتهم. ولا مكان للقوة في عالم الحرية والملكية والذي هو بالأساس عالم سلم، لذلك فإن عبارة " الرأسمالية المتوحشة"، هي في واقع الأمر عبارة خالية من أي معنى. فكما هو الشأن بالنسبة للسارق أو المجرم، اللذان يسيئان إلى حقوق الآخرين "فإن الدولة هي المتوحشة"، لأنها تجسد الإكراه. كيف ووفق أي تحريف خطير للمسارات، وصل بنا الأمر، في عصرنا الحاضر؟، وكيف يتم استعمال عبارة "كالرأسمالية المتوحشة" بنوع من الحضور الذهني المسؤول في حين يعتبر الحديث عن "الدولة المتوحشة" أو الدولة الإستعبادية غير مقبول أخلاقيا"؟

هناك إذن حاجة إلى إعادة تصويب للتصورات. فعوض أن نعتبر أن الدولة هي المعيار بالنسبة لكل مجتمع، يليق بنا أن نعترف بأن الفرد، من خلال ارتباطه بالأفراد الآخرين، هو الحري بأن يكون المعيار الوحيد والأوحد، وأن حريته جزء متأصل في طبيعته وأن الملكية نتاج لذلك. بعد أن نكون قد سلمنا بهذا فقط، يمكننا أن نتساءل، إن كانت هناك حالات يمكن أن يكون فيها الإكراه، مرغوبا فيه، وتكون فيها الدولة مشروعة. وسيكون لنا بالتأكيد مجال لإثارة هذا النقاش. إلا أنه نقاش يحتاج لكي يتأسس على قواعد مقبولة أن ينطلق من تصور واضح ومنسجم للمجتمعات الإنسانية.

إن قوة الهجوم الذي تتعرض له الليبرالية إضافة إلى الجهل المعمم بحقيقتها، يشكلان بالنسبة إلينا موضوع اندهاش كبير.

وقد سبق لنا أن أوضحنا الأسباب التي تجعل من الفكرة القائلة بأن الليبرالية مادية، فكرة مخالفة للعقل والمنطق. كما أنه من قبيل المخالف أيضا للعقل والمنطق، أن تقدم الليبرالية وكأنها دفاع عن الأنانية وغالبا ما تجتمع المؤاخذتان معا، كأن يدعي أحد مثلا، بأن الليبرالية لا يهمها سوى البحث عن الربح المادي والشخصي في حده الأقصى.

والحال أن الليبرالية إنما تدافع عن تصور معين للإنسان، تصور واقعي، لا يتضمن أي معيارية خارج تلك التي تسعى إلى البحث عن الوسائل الجديرة بضمان الإحترام الكامل للطبيعة البشرية في عمقها. والأمر هنا، لا يتعلق مثلا، بالقيام بنوع من الدفاع أو المدح للأنانية، ولكنه فقط تأكيد على

الإعتراف بأن الأفراد مختلفون بعضهم عن بعض. وأن أدمغتهم منفصلة عن بعضها. وأن لا وجود لدفاع مشترك جماعي، وأن كل واحد منا يسعى إلى تحقيق أهدافه الشخصية. فالفردانية التي تشكل قاعدة مؤسسة لليبرالية، تتوفر بالتالي على مرتكز موضوعي حقيقي. فانطلاقا من الوقت الذي نشرع فيه في الإعتراف بتنوع الأهداف الفردية، والذي نبدأ فيه في تمثُّل الإنسان ،كفاعل، أي كشخص يقوم بعمل، يصبح من الطبيعي أن نعتبر أن المجتمع الحر هو المجتمع الذي يشعر فيه كل فرد بأنه حر في أن يستمر في تحقيق أهدافه الشخصية، وإذا نحن أخذنا الأمور من زاوية التوجيهات المعيارية، فإننا سنكون مضطرين للقبول بالكف عن إصدار الأحكام على أهداف الآخرين. فكل منا يملك شخصيته امتلاكا تاما. وبالتالي يمتلك أهدافه الشخصية. ولا يعنينا في شيء أن تكون هذه الأهداف مادية أو غير مادية، ذات طابع أناني أو معتبرة للآخرين، يكفينا فقط أن نضع في الحسبان أن هناك وجودا لاعتبارية الآخرين، أي أننا نأخذ في الإعتبار، عند تحديد أعمالنا الشخصية، احتمال وجود أهداف معاكسة لأهدافنا عن الآخرين. ولنأخذ الآن مثالا خاصا، نكون فيه صيغة اعتبارية للآخر، على شكل هبة. فإن هذه الهبة لا تكتسي صفة المشروعية، إلا إذا قدمها المالك الشرعي للشيء الموهوب، أما إذا كان الأمر مجرد هبة مشبوهة، تتم بالإكراه وعن طريق تفويت بالقهر، ففي مثل هذه الحالة لا وجود للغيرية (الإيثار) Altruisme ويبقى هذا النوع من الهبة مسا بحقوق الملكية.

منذ بضع سنوات، قامت السلطة العمومية بمتابعة مجموعة من الشباب أمام المحاكم، بتهمة سرقة مواد غذائية من أحد المتاجر الراقية بباريس، قصد منحها للفقراء. مما لا شك فيه أن هناك مساس خطير بحقوق محددة للملكية في هذه النازلة. بالرغم من كون عملية التحويل بالقهر هذه كانت تستهدف مساعدة المحتاجين، فإن ذلك لا يغير من طبيعة الفعل في شيء، وإذا كان الأمر بهذا الشكل، لماذا لا تدين المحاكم رجال الدولة، حينما يقوم هذا الأخير باقتطاع الضرائب بالقوة، زاعمين أن مشروعية فعلهم هذا مستمدة من كون الموارد المستخلصة (حتى لا نقول المسروقة) إنما هي موجهة للتوزيع على الفقراء؟ (وهو أمر غير صحيح في الغالب، وإنما يقصد به إيجاد مبرر لهذا الفعل فقط).

لذلك يجب أن لا نخاف من تحديد المفاهيم. وعلينا أن لا نتردد في إعطاء الأسماء معانيها ومدلولاتها الحقيقية: فالصدقة تحت القهر، ليست صدقة، ولا يمكن إيجاد وصف آخر لها غير " سرقة" ما دامت تشكل إساءة إلى حقوق الملكية.

نشأة حق الملكية

من الوهم الاعتقاد بإمكانية تواجد مجتمع إنساني خالي من حقوق الملكية، ما دامت الندرة واقعا مرتبطا بالوجود، وما دامت هذه الندرة تستتبع تحديدا الإقصاءات لأي إقرار لحقوق الملكية. فما كان لحقوق الملكية أن تكون أصلا، أو أن يكون هناك مبرر لتحديدها، لو كان بالإمكان توزيعها على أوسع نطاق ممكن لتشمل كل سكان العالم حاليا ومستقبلا. إلا أنه من غير المقبول، منطقيا، أن تتصور، أن بالإمكان منح حقوق لا محدودة للملكية للجميع، ونحن نعيش في عالم الندرة. وما يمككنا فعله إذن، هو أن ننقل الملكية أو أن نحولها ولكننا لا نستطيع أن نهدمها. من هنا كانت عبارة برودون Prudhon الشهيرة، «الملكية هي السرقة» وهي ليست فقط مقولة خطيرة، ولكنها فارغة من أي معنى باعتبار أنه إذا كانت الملكية موجودة بالضرورة، فالأمر لا يمكن أن يكون كذلك بالنسبة للسرقة. فبإمكاننا أن نتصور مجتمعا بدون سرقة أي بدون إكراه، ولا يمكننا على الإطلاق، أن نتصور مجتمعا بدون ملكية.

فالنقاش الحقيقي، لا يجب أن ينصب حول وجود حقوق الملكية، ولكن حول الكيفية التي يتم بها تعريف هذه الحقوق، ونقلها.

بعبارة أخرى نقول أنه حالما يتم الإقرار بالوجود الكوني والدائم لحقوق الملكية نكون قد قطعنا خطوة إضافية في مجال فهم الظواهر الاجتماعية، متى ندرك أنه من المشروع تعريف حقوق الملكية باعتماد الرجوع إلى الأعمال الخلاقة لبني البشر. بل، وحتى حينما نقر هذا المبدأ، فإن صعوبات أخرى ستظل تعترض طريقنا، من أجل إيجاد تعريف دقيق لحقوق مختلف الأشخاص، كل منهم على حدة. وخصوصا التصدي لأحد أكثر المشاكل تعقيدا التي واجهت علم الاقتصاد، والتي اهتدى الأفراد إلى أن يجدوا لها في الغالب حلا تلقائيا، ويتعلق الأمر، بمشكل التوفيق بين الرغبة في إضفاء طابع الفردية على حقوق الملكية، لأسباب ترتبط بالطبيعة البشرية ذاتها، وبين الحاجة إلى الدخول في مسلسلات التعاون الاجتماعي. أو بصفة أدق التعاون بين الأفراد وهو أمر يرتبط كذلك، بالطبيعة البشرية. فقد يكون من السهل في بعض الحالات، تحديد حقوق كل شخص، كما هو الشأن في حال علاقات التبادل. ولكن الأمر يصبح أكثر صعوبة وتعقيدا، حينما تتقاطب أعمال عدة أشخاص من أجل خلق إنتاج مشترك، هذا هو حال المقاولة حيث يُسهم كل من جهته، للوصول إلى المنتوج النهائي، مما يستوجب ابتكار مسطرة معينة لتحديد حصة كل واحد في هذا الإنتاج.

وهكذا، وحتى مع إمكانية تقديمنا لأجوبة متنوعة ومختلفة لمشكل معين من المشاكل، مما يبرهن على وجود قدرة لا متناهية للإنسان، على الخلق والإبتكار، فإن ذلك لا يمنع، من الإقرار، بأن كل مشكل مرتبط بالتنظيم الاجتماعي، يطرح في حد ذاته، مشكلا مرتبطا بتعريف حقوق الملكية. إلا أننا، انطلاقا من الوهلة التي نكون قد أدركنا فيها هذا، فإننا نصبح مالكين لمفاتيح لا مثيل لها، نستطيع بها فتح كل أبواب المعرفة في جميع المجالات المرتبطة بالعلاقات بين الأفراد. وهكذا تتوفر لدينا أنجع الوسائل لبلورة أفضل الحلول لسائر القضايا التي يمكن أن نطرحها. وسواء تعلق الأمر بالانتاج الصناعي، أو بالتدبير العقاري أو بالبيئة، أو بتربية الأطفال أو بالقضايا النقدية، أو بالمواصلات اللاسلكية أو بالتنمية الاقتصادية، فإننا نجد نفس المتطلبات، ونفس المسارات المؤدية إلى الفهم. والسبب في كل هذا، بسيط للغاية. ذلك أن كل هذه المشاكل والقضايا تتعلق بإيجاد أجوبة للمتطلبات التي تفرضها الندرة. وكما هو معلوم، لا وجود للندرة إلا مع وجود حقوق الملكية. فالمتخصصون في مجال من المجالات، يجدون أحيانا صعوبة في حل المشاكل المطروحة عليهم لأنهم يحملون عنها نظرة تقنية فقط. فالمتخصص في النقد يمارس التقنية النقدية، والمتخصص في التواصل عن بعد يمارس تقنية التواصل عن بعد. ولكنهم جميعهم لم يتعودوا على الإقرار بأن كل هذه المشاكل هي في بداية الأمر مشاكل مرتبطة بحقوق الملكية، وأن التنصيص بدقة على حقوق الملكية يمكننا من الحصول على وسيلة لا مثيل لها للتفكير وللعمل.

وهكذا يتضح أنه بالإضافة إلى الإقرار العام بحقوق الملكية، لا بد من الإنكباب على معرفة الطريقة العلمية، التي تتم بها عملية الإعتراف بهذه الحقوق، وحمايتها، وإدخال التغييرات عليها. وسنتطرق لبعض الأمثلة فيما سيأتي من الصفحات من هذا الكتاب، وسنقتصر حاليا فقط، على المسلسلات المختلفة التي يتم من خلالها التعريف بهذه الحقوق.

إن رد الفعل السائد في عصرنا الحاضر يقضي بأن نعتبر أن هذه الحقوق، تحدد، بطريقة طبيعية، من طرف السلطة العمومية. وبصفة أدق نقول، إنها وظيفة أساسية من وظائف السلطة التشريعية داخل الأنظمة الديمقراطية. وهكذا يصبح الطابع القانوني لحقوق الملكية، قاعدة لمشروعيتها. وقد رأينا كيف أن مشروعية حقوق الملكية، كانت سابقة من حيث الزمن، ورفيعة من حيث القيمة، بالقياس مع أي مسلسل قانوني آخر. اعتبارا لكونها عنصرا متأصلا في الطبيعة الإنسانية. ومن ثم فلا مجال هناك للخلط بين الطابع القانوني وطابع المشروعية لحقوق الملكية. وقد رأينا أيضا، أن مشروعية هذه الحقوق، إنما هي مؤسسة على الأعمال المبدعة للإنسان. فلو تم إقرار هذا المبدأ بصفة عامة لكان كافيا أن نعترف

بالحقوق الموجودة من قبل، دون أن نعمد إلى تحديد حقوق كانت منعدمة من قبل، كما هو الشأن بالنسبة لأي مسلسل تشريعي. فهل يا ترى، يمكن اعتبار الدفاع عن تصور مثل هذا القانون، ضربا من الحلم؟ بالتأكيد لا، والتاريخ كفيل بإعطاء البرهان على ذلك.

فهناك، بالفعل، نموذجان تقليديان كبيران للقانون: النموذج التقليدي الأنجلوساكسوني، والنموذج التقليدي الأوروبي. ففي النموذج التقليدي الأوربي، الذي يشكل ضمنه القانون الفرنسي، النموذج الأكثر اكتمالا من خلال الصيغة التي انتهى إليها في مدونة نابليون، نجد أن مصدر القانون له طبيعة تشريعية. وأن السلطة العمومية هي التي يرجع اليها أمر تحديد حقوق الملكية. ويعتبر هذا النشاط منتميا من حيث جوهره إلى المجال العمومي، وهو يمثل إحدى العلل الثابتة التي تبرر وجود الدولة. فمن المعتقد أن وضع القوانين العامة، التي بدونها يستحيل إقامة أي نظام قانوني، يستوجب بالضرورة وجود تنظيم مركزي. ومثل هذه الأفكار هي التي تغذي الإنتقادات الموجهة عادة إلى الليبرالية، والتي تعتبر غياب الدولة بمثابة إعلان لحالة الفوضى. بينما الأمر ليس كذلك على الإطلاق، فنظام اجتماعي قائم على الحرية الفردية، قادر على إنتاج القواعد القانونية الضرورية للحفاظ على النظام، ولتحقيق تطور المجتمعات التي تتأسس على هذه المبادئ. إن نظاما اجتماعيا قائما على الحرية الفردية، يجنب السقوط في مخاطر الفوضى، ولعل النموذج القانوني التقليدي الأنجلوساكسوني يعطي الدليل على ذلك.

ذلك أن لفظ "فوضى" يحتمل معنين غياب القوانين، أو غياب الدولة. واعتبارا لكون الدولة هي مصدر القوانين، فإن هذين المعنين، غالبا ما يعرفان اختلاطا، لا نعرف معه كيف نميز بينهما. فالفوضى anarchiste كما هو متعارف عليه تقليديا، هي ذاك الذي يسعى إلى هزم الدولة، والقضاء على القوانين، وإذا كان الليبرالي، يتعارض مع الدولة فمن المؤكد أن مرد ذلك عنده لا يعود إلى نفس الأسباب، فالليبرالي يعتبر من الخطأ، إن لم يكن من الخطورة، أن نجعل من الدولة مصدرا لتشريع القانون، فهو إذا فوضوي، ما دام يتعارض مع الدولة، ولكنه ليس كذلك مادام، على عكس الفوضويين، يحترم القانون، خصوصا حينما يكون مشروعا.

أما في النموذج التقليدي الأنجلوساكسوني Common Law، فإن التعريف الفعلي للقوانين، مستمد من الاجتهاد القضائي. فوظيفة القاضي هي النطق بالقانون، أي أن يحدد بدقة القوانين الموجودة، انطلاقا من المبادئ العامة للقانون، (والتي تندرج ضمنها عملية الربط بين الخلق، والإمتلاك). وليست وظيفته

هي اختراع القوانين. وعلى كل حال، فإنه ليس من الضروري أن يقوم أيا كان بلعب هذا الدور في مجتمع متحضر. فعملية تعريف الحقوق ليست عملية عامة ولا قبلية، ولكنها تتم فقط حينما تقتضي الظروف ذلك، وحسب حالات بعينها، إما لكون الأشخاص المعنيين يقرون تلقائيا بالحقوق المترتبة على كل واحد، وإما لاختيارهم اللجوء إلى القضاء. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإن اللجوء إلى القضاء يعني في الغالب، أن عملية تحديد حقوق الملكية غير واضحة بما فيه الكفاية بالنسبة للحالة المطروحة، وبالتالي فإن تحديد هذه الحقوق تستوجب الإلتجاء إلى حكمة القاضي. ومثول المشتكين أمام القضاء، يعني في الغالب أن تحديد حقوق الملكية لم يكن مستوفيا للدقة المطلوبة، مما يصبح معه من الأليق الإلتجاء إلى حكمة القاضي ليقوم بالتحديد الفعلي لهذه الحقوق.

ونجد هذا النموذج التقليدي الأنجلوساكسوني، في العديد من النماذج الحضارية المتباينة سواء من قبيل القانون التقليدي الإفريقي، أو القانون المعتمد لدى قبائل الهنود بأمريكا اللاتينية. ويمكن أن نتخيل كيف كان بالإمكان، أن تمثل هذه التقاليد القانونية آليات فعالة لتحريك التنمية الاقتصادية، كما حدث فيما يبدو للبلدان ذات التقليد القانوني الأنجلوساكسوني، لو لم تأت الحركة الاستعمارية في إفريقيا، والدمار الذي لحق بالهنود في أمريكا ليحدث الخلل في هذه الأنظمة القانونية. فالتحديد الملموس لحقوق الملكية، وحمايتها أصبح أمرا ممكنا من خلال مسلسلات، تتفاوت من حيث درجة التمركز، من حيث درجة التلقائية، ومن حيث درجة الإقتراب من الحاجيات الخاصة للأفراد. وعلى غرار سائر الأنشطة الإنسانية الأخرى، يظل من غير الممكن، وضع تحديد لجميع حقوق الملكية للإكتفاء بالبحث على المستوى الأكثر دقة والأكثر ايفاءا بالمطلوب، من وراء تعريف يحدد هذه الحقوق.

صحيح أن تعريفا ملموسا لحق من حقوق الملكية أمر له جدواه، ما دام يمكننا من تجنب النزاعات المحتملة بين الأفراد، ولكنه أيضا أمر مكلف جدا، كما هو الحال بالنسبة لأي نشاط إنساني آخر. فهو يحتاج إلى العديد من الموارد، وخصوصا منها الموارد ذات الطبيعة الزمنية فكلنا يعرف مدى ندرة مورد الزمن. ويمكن بالفعل أن نقضي حياتنا كاملة في محاولة إيجاد تحديد لحقوق تافهة وكيفية حمايتها، مما يعني أننا قد نترك بعض حقوق الملكية في وضع غير واضح بمحض إرادتنا حتى يتسنى لنا الإهتمام بأنشطة أخرى.

ولنسوق مثالا على ذلك، نقول أننا عادة ما نعتبر من غير الضروري، تخصيص وقت لإقرار ما إذا كان من حق فرد من الأفراد، أن يضع ربطة العنق التي تروقه، أم أن للآخرين حق للملكية على الأشياء التي تقع عليها أبصارهم. وبالتالي إن كان بإمكانهم، اتخاذ قرار بشأن اختيار ربطة العنق التي يضعها من يقفون أمامهم، ومع ذلك، فقد يحدث في بعض المناسبات الخاصة، أن يمارس أشخاص معينون، حقهم للملكية في هذا الموضوع. كأن يفرض صاحب قاعة للحفلات مثلا، على جميع رواد القاعة، وضع ربطة عنق سوداء، كشرط لولوج القاعة. أو كأن يفرض مدير مدرسة من المدارس، على تلاميذه، وضع ربطة عنق من نوع معين. ففي كل هذه الحالات، هناك اعتراف ضمني بوجود حقوق الملكية دون أن تكون هناك حاجة إلى تحديدها مسبقا وبصفة عامة، وبشكل قانوني. فمن مميزات هذا التعريف التلقائي الصرف، أو الناتج عن طريق الإجتهاد القضائي للحقوق أنها تمكن تفادي أي حكم مسبق بشأن وجود حقوق لا يرى أحد جدوى في تحديدها. فتحديد الحقوق لا يتم إلا حينما نستشعر الفائدة من وراء التحرك بخصوص حالات بعينها.

هناك مثال مهم، مستوحى من التاريخ، يستطيع أن يجسد بوضوح، الطريقة التي تتم بها عملية نشأة حقوق الملكية، ونقصد بذلك مثال غزو الغرب الأمريكي La conquete de l'ouest الذي يعطي الدليل، على أنه كلما كان اهتمامنا بمورد من الموارد كبيرا، وكلما سعينا لأن تكون كلفته ضعيفة، كان حرصنا على الحصول على الاعتراف بحق الملكية حثيثا وقويا.

وللوقوف على هذه الحقيقة، نحاول أن نضع أنفسنا في مكان هؤلاء الغزاة الأوائل للأراضي الشاسعة الواقعة في الغرب الأمريكي. من المؤكد أن هذه الأراضي لم تكن خلاء، لأنها كانت موطنا للهنود الحمر. غير أن الغزاة تصوروا بشكل ضمني، وللأسف الشديد، أن حقوق ملكية هؤلاء الهنود لم تكن مشروعة. وبالتالي لم تكن قادرة على الحد من نشاطهم. فتجاهلوا بذلك أحد أهم المبادئ الأساسية، التي يرتكز عليها كل نظام يقوم على الإعتراف بالملكية، ويتعلق الأمر بحق المحتل الأول. وبالرغم أنهم سيصححون تعريفهم لحقوق الملكية فيما بعد، إلا أننا لا يمكن أن ننكر أنهم بدأوا بخرق حقوق المالكين الأولين الذين هم الهنود، وهو ما لا يمكن أن يجد له أي ليبرالي عذرا مقبولا.

فالغزاة اعتبروا هذه الأراضي خلاء، بينما كانت لا متناهية الإتساع، ضعيفة الكثافة البشرية، مما لم يظهر معه ضروريا في بداية الأمر، اللجوء إلى تحديد حقوق الملكية، فالغزاة لم يكونوا في حاجة إلى

القوانين المعتمدة في الشرق الأمريكي، التي كانوا يرون أنها وضعت من طرف أهالي المدن، والغابات، والأراضي القابلة للزراعة. أي من طرف أناس ينتمون إلى عالم تمثل فيه الأرض، ملكا نادرا، يتوجب تمليكه بالضرورة. فلم يكن هناك أي مبرر يدفعهم إلى تطبيق هذه القوانين. مما جعلهم يختارون، بمحض إرادتهم، أن يضعوا أنفسهم في موقع الخارجين عن القانون. إلا أنه من الخطأ، والحالة هذه، أن نتصور أن هؤلاء الغزاة، كانوا يجهلون تمام الجهل معاني ومقاصد القاعدة القانونية. وخصوصا قانون الملكية. كل ما في الأمر، هو أن القوانين التي كانت تهمهم، لم تكن بالضرورة هي نفس القوانين التي تهم سكان الشرق الأمريكي، فالشيء الذي كان نادرا وسط السهول الواسعة للغرب ليست هي الأرض. ولكنه الماء على سبيل المثال. أضف إلى ذلك أن الخشب، كان مادة نادرة أيضا. كل هذا جعل من غير المجدي على الإطلاق، السعي إلى إقرار اعتراف بملكية أرض، في وضع يتميز بوفرة هائلة للأراضي، ويصبح فيه لتسييج أرض محددة الملكية أمرا مكلفا جدا بالنظر للعدد الكبير من الخشب، الذي يتطلبها ذلك، خصوصا وأنه من الموارد النادرة والمرتفعة الثمن.

فلا مجال إذن للإستغراب، إذا نحن رأينا غيابا كليا لعمليات تسييج الأراضي وللمسح الطبوغرافي، في بداية عملية الغزو، فالأمر كان مجرد نتيجة حسابات منطقية كان يقوم بها المعنيون.

أما رعاة البقر المشتغلون بتربية المواشي. فإنهم عكس ذلك، وجدوا من الأنفع تحديد حقوق ملكيتهم على ما يدخل في حيازتهم من قطيع. ففي نظام حضاري، تتحدد فيه الحقوق العقارية بوضوح، وتتجسد بوضع السياج، فإن تواجد قطيع من المواشي داخل أراض مسيجة يكفي وحده لإثبات ملكية هذا القطيع لصاحب الأرض المسيجة، لقد فضل مربو الماشية في الغرب اعتماد عكس هذه الطريقة، وحددوا مباشرة حقوق مليكتهم على القطعان التي ترعى حرة في الفضاءات غير المسيجة، دون ما حاجة إلى تحديد أي ملكية عقارية، مادام وضع علامة مميزة على ظهر كل دابة من دواب القطيع يكفي لإثبات الملكية. وكانت سجلات خاصة تحفظ، وتحصي العلامات الخاصة بكل مرب من المربين، الذي كان يحرص على أن يصطحب معه كتيبا صغيرا حاملا لمختلف هذه العلامات. فهناك، إذن، وجود لشكل خاص من أشكال تحديد حقوق الملكية. والإعتراف المتبادل للحقوق المترتبة على الغير. فقد كان المربون يلجأون في فترات محددة، إلى أنظمة من التعاون، تدفعهم إلى الخروج جماعة، من أجل البحث عن القطعان، لإحصائها وتجميعها، ووضع العلامات المميزة على العجول الحديثة الولادة.

وقد حدث تطور مزدوج، أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث ساهم من جهة تزايد كثافة السكان في تقليص سعة الأراضي و بالتالي في إبراز الحاجة المتزايدة إلى تحديد حقوق الملكية عليها، ومن جهة أخرى حدث انخفاض في تكلفة هذه الحقوق، بفعل اكتشاف الأسلاك الشائكة سنة 1870 والتي بدأت تحيط بالضيعات، ممثلة بذلك شكلا مجسدا للحقوق. ومن المفيد هنا أن نسجل أن مبدأين أساسيين إثنين قد تم وضعهما موضع التطبيق، فقد اعتبر أولا أن ملكية الأرض تفرض ضمنيا استعمالها الفعلي. بمعنى أنه لا يمكن إثبات الملكية على أرض بمجرد وضع اليد عليها وحيازتها كأن نحيطها بسياج من الأسلاك الشائكة. وقد اهتدى هنا الغزاة للغرب، عن طريق الممارسة إلى أحد المبادئ التي قال بها جون لوك John Locke، والذي يتأسس عنده حق الملكية على الأرض على المساهمة بالعملة.

وهذا بالذات، هو جوهر ما يقوم عليه حق الملكية. أي الفعل الإبداعي. فلا ملكية لأراض، ما لم «نكتشف» طرق استعمالها، وما لم نمارس بشأنها ذكاءنا. ومن هذا المنطلق، نجد أنفسنا مضطرين لرفض كل أشكال التملك، التي يقدم لنا التاريخ نماذج منها. فلا يكفي أن يضع فاتح قدمه فوق أرض، أو قارة، لم يكن يعرفها من قبل، ليدعي ملكيتها. أو ليتملكها بإسم سيده. بهذا المفهوم، يمكن اعتبار أن كل عمليات الإحتلال أفعالا إكراهية وليست أفعالا تؤدي إلى الملكية عن طريق الإبداع لذلك فإن المستعمرين لا يتوفرون على أي مشروعية.

أما المبدأ الثاني، الذي أبرزته عمليات الإستغلال التدريجي لأراضي الغرب الأمريكي، فإنه مستوحى من نفس الروح العامة، روح وجود حقوق الأسبقية priority rights أي حقوق المحتل الأول أو المستوطن الأول le premier occupant أكيد أن مبدأ كهذا، يمكن تأويله بشكل نفعي، على اعتبار أنه من اللازم علينا أن نعمل على تفادي الصراعات، التي يحتمل أن تخلق المحتلين لنفس المكان. علما أن قاعدة المحتل الأول يمكن أن تساهم في حل هذا المشكل، بغض النظر عن كونها عادلة أم لا.

وقد نذهب إلى أبعد من هذا لنقول أن حق المحتل الأول، إنما هو في واقع الأمر، اعتراف بالعلاقة الرابطة بين الملكية والخلق المبدع، فالمحتمل الأول، هو من "اكتشف" المكان. وتخيل طريقة توظيفه واستخدامه، وهكذا نكون باعترافنا بحقه في الملكية على أرضه، قد اعترفنا بحقه في ملكية ذكائه الشخصي، ونتيجة عمله الخاص.

وهو نفس المبدأ (أي حق المحتل الأول)، الذي استعمل في الغرب الأمريكي، بخصوص أحد الموارد المعروفة، وهي الماء. فقد يبدو للوهلة الأولى، أنه من الصعوبة بمكان، إقرار حقوق للملكية على شيء متحرك كالماء. إلا أن الأمر لم يكن يشكل صعوبات ذات طابع خاص. ذلك أننا لوتصورنا. بالفعل أن هناك مجرى من مجاري المياه لا يستعمله أحد إلى أن جاء مرب للماشية، في يوم من الأيام، واستقر في موقع محدد من هذا المجرى، وأخذ يستفيد من قدر من ماء المجرى في كل فترة لسقي دوابه ولاستعماله الشخصي. فلو جاء شخص آخر فيما بعد، واستقر في أسفل هذا المجرى، وكان هذا الشخص، على سبيل المثال، صباغا، فإن عليه أن يعترف بحق المحتل الأول. أي أنه ليس من حقه أن يمنعه من الإستمرار في الإستفادة من نفس الكمية من المياه (لا أكثر). ذلك أن هذا المربي إذا حدث أن نمى قطيعه، وأخذ يستغل كمية أكبر من المياه، مما بدأ يهدد نشاط الصباغ، فإن هذا الأخير يصبح مستفيدا من حق المحتل الأول، على الكميات الإضافية، التي يرغب مربي الماشية من استنزافها على القدر الذي كان يستعمله، إبان مجيء الصباغ. ولو أن هذا الصباغ، اتخذ له موقعا على أعلى المجرى وليس في أسفله، لكان من حق مربي الماشية أن يمنعه من تلويث المياه بالنظر لكونه كان مالكا من قبل لماء يتوفر على جودة معينة. كما يمكن لمربي الماشية هذا، أن يعمل على إقرار حقه في ملكية هذه المياه، لو أن فلاحا مستقرا في أعلى المجرى، عمد إلى تحويل مجرى هذه المياه. وطبيعي أن كل هؤلاء الأفراد، سواء منهم مربي الماشية أو الصباغ، أو الفلاح، باستطاعتهم أن يتوافقوا على أن يبيع بعضهم البعض حقوق استعمال هذه المياه، حينما تكون حقوق كل منهم واضحة.

وبديهي، أن يصبح هذا النظام أكثر تعقيدا، كلما ازداد عدد مستعملي هذا المجرى. ولكن ذلك لا يمنع من الإعتراف بحقوق الملكية، لأنها هي التي تمكن الأفراد، من إيجاد الأجوبة على القضايا المطروحة أمامهم. وهكذا يصبح محتملا في مثل هذه الحال، أن نخلق جمعيات لحماية حقوق المحتل الأول سواء من فئة "مالكي الماء" أو من فئة المستفيدين من جهة من الجهات. وبالمقابل، سنجد أولئك الذين حولوا أو لوثوا مجاري المياه من أعلى المجاري قد تكشلوا في جمعيات، ليواجهوا وهم متوحدون، مطالب المستعملين المتواجدين في أسفل المجاري. نستخلص من هذا كله أنه بالرغم من كون الإنسان يتميز بالطابع الفردي للعقل، فإن ذلك لايحول بينه وبين القدرة على الدخول في منظومات تعاونية، كلما بدا له أن في ذلك طريق أنجع لحماية مصالحه. فتكوين مجموعة للمشتكين وأخرى للمدافعين تشكل نموذجا واضحا لذلك.

فكل تنظيم من هذه التنظيمات لا يدافع عن مصلحة عامة غير قابلة للتحديد، ولكنها تدافع عن مصلحة عامة محددة، لفئة معينة من الأفراد، انتظمت، وتأسست بكامل الحرية. ويبقى على أعضاء هذه التنظيمات، بعد ظهور نتائج هذه الأعمال الجماعية، أن يعمدوا إلى توزيع حقوق الملكية بينهم. سواء منها تلك التي حافظوا عليها، أو تلك التي اكتسبوها "أو تلك التي أجبروا على التخلي عنها".

تطورات من هذا القبيل، نادرة أو صعبة في عالمنا المعاصر، وذلك لسبب بسيط جدا، وهو أن مجاري المياه تعتبر في غالب الأحيان، «ملكا عاما» يخول استعماله لأشخاص أو لمجموعة أشخاص ليسوا بالضرورة مالكين حقيقيين لهذه المياه، بهذا تتحول مشاكل ملكية المياه، إلى مواجهات، وصراعات بين جماعات عمومية تؤول فيها الغلبة، كما هو الشأن في مثل هذه الأحوال، إلى القوة على حساب الحق، وعلى حساب المبادئ القانونية.

فحينما يقرر إنشاء سد من السدود مثلا، في بلد يتواجد على مستوى أعلى النهر، فإن مصالح البلد المتواجد أسفل النهر، وبالتالي مصالح جزء كبير من سكان هذا البلد، تصبح مهددة. وعوض أن تطبق في هذه الحالة، المبادئ التي تحدثنا عنها سالفا يعمد في الغالب إلى المفاوضات الدبلوماسية أو إلى الحروب أحيانا. وهو ما يدل مرة آخرى، على أن تدخل السلطة العمومية، بعيد عن أن يأتي بحلول سلمية وعادلة للصراعات. إنه لا يشكل فقط تراجعا وارتدادا نحو نظام اجتماعي"بدائي" بل نحو نظام همجي. أي نحو مجتمع تسود فيه القوة على القانون. ولن يفيدنا في شيء أن نتحجج بعدم وجود ما يكفي من المساطر الردعية والإلزامية التي تساعد على فض النزاعات بين الدول، أي أن القانون الدولي غير موجود أو أنه كسيح، لا يقوى على المشي. فالمشكل في حقيقة الأمر، يكمن هنا. أي أنه يكمن في لجوء الدولة إلى تقديم، ضرورة تفعيل نظام حقوق الإنسان كتبرير للدفاع عن نفسها، في حين أن وجود الدولة ذاتها، يمثل نفيا قاطعا لهذا النظام. كما أن الدولة لا تخضع نفسها لمساطر القانون. فعوض أن نقول أن الدولة لا تستطيع دائما أن تلجأ إلى المساطر السلمية لفض النزاعات، يجمل بنا أن نقول أنه ليس من السهل دائما اللجوء إلى المساطر السلمية لفض النزاعات بين الأفراد أو الجماعات، لأن هؤلاء يقعون تحت كفالة الدول. وأن هذه الدول تمتنع عن اعتماد المساطر السلمية فالدول ليست ضحية لأشكال النقص الحاصل في مجال دولة الحق البين–دولي ولكنها ضحية فوضى القانون البين– دولي.

التبادل أساس التعاون الاجتماعي

عادة ما يتم استعمال تعبير"اقتصاد السوق" في مقابل ما يطلق عليه اقتصاديات التخطيط أو الاقتصاديات الممركزة. غير أن هذا التعبير معترض عليه. فكما وقفنا من قبل، على أن حقوق الملكية موجودة باستمرار وعلى الدوام، ولكنها يمكن أن تخضع لتحديد غير واضح وغير عادل، فإن السوق بدورها موجودة باستمرار طالما أن التبادل موجود، وما دامت السوق في نهاية الأمر ليست سوى فضاء مجرد نشير من خلاله إلى مجموعة من المعاملات التي يجريها الأفراد فيما بينهم، إلا أن هذه "السوق" يمكن أن تقوم على مبادئ متفاوتة من حيث وضوحها، ومتفاوتة من حيث عدالتها، فإذا كانت حقوق الملكية محددة بكيفية واضحة وعادلة، بمعنى أنها حقوق فردية ومرتبطة بالأعمال الإبداعية للإنسان، وإذا كان التبادل نفسه، ذا طبيعة حرة، فإن شروط هذا التبادل لا يمكن أن تكون إلا شروطا واضحة وعادلة. لذلك، فعوض الحديث عن اقتصاد السوق، الأولى أن نتحدث عن اقتصاد الملكية الخاصة. ومن الغريب أن نغفل ونحن نتحدث باستمرار عن التبادل، في كتب الاقتصاد، وفي الجرائد، وفي الخطب الرسمية، طرح السؤال، الذي يفترض منطقيا أن يسبق كل الأسئلة الأخرى والمتعلق بمعرفة ما إذا كان هذا التبادل عملية حرة أم لا؟ فبالنسبة للإحصائي، الذي يضبط الأرقام، وللسياسي الذي يشهر بطائق النصر في كل الوجوه، فإن معاملة transaction تتم بحرية، و بين أشخاص أحرار، لا تختلف في شيء، عن معاملة ناتجة عن دعم عمومي. في حين أنه إذا كان من المؤكد أن المعاملة الأولى منتجة للثروات، فإن المعاملة الثانية تتضمن بالضرورة عناصر هدم للثروات فالعمليتان في حقيقة الأمر غير قابلتين للمقارنة.

فالخصوصية الكبرى التي تميز الكائن البشري، هي الوحدة في إطار التنوع، وذلك لأن جميع بني البشر يتقاسمون نفس الطبيعة. فهم كائنات تتميز بالعقل، و يتساوون في الأحقية بالتكريم والإحترام. وخاصية هذه ناتجة عن كون جميع بني البشر مختلفين فعليا بعضهم عن بعض. ولعل هذا التنوع في العطاءات، وفي التكوينات، وفي التجارب، وفي التطلعات، هو الذي يمثل قوام غنى الحضارات. وهو الذي يشكل أساس التبادل. و هو بصفة عامة، أساس ما يمكن أن نسميه التعاون الاجتماعي. وبفعل هذا التنوع صار من مصلحة كل عضو من أعضاء المجتمع، أن يتخصص في النشاط الذي يجد نفسه أقدر، نسبيا، على الإجادة والتمييز في بيع ما ينتجه منه، ليشتري مقابل ذلك، ما هو عاجز نسبيا عن إنتاجه.

وهناك فقط طريقتان للعمل بالنسبة للأفراد داخل المجتمع: فإما العمل في إطار التعاون الاجتماعي، وهو ما يقتضي تبادل إرادات حرة. بين أفراد أحرار، وإما العمل تحت الإكراه بدنيا كان أو قانونيا.

في حين أن أكبر النجاحات التي حققتها الدولة العصرية اليوم وأبشعها في ذات الوقت، إنما كانت نتيجة لاستحواذ هذه الدولة على الكلمات، بشكل جعلها توحي إلينا بأن : "التعاون الاجتماعي" يفرض ضمنيا تدخلها بالضرورة. وبذلك أصبح المعنى الذي يحمله « التعاون الدولي»، لا يشير إلى اتفاقيات مبرمة بين أفراد ويتواجدون فوق تراب دول مختلفة، ولكن إلى اتفاقيات بين الدول. والحال أن اتفاقا بين تنظيمات، تتأسس في طبيعتها على ممارسة الإكراه، وهي الدول، لا يمكن أن تكون له علاقة تذكر، مع اتفاق يبرم وينتج عن إرادة شخصين حرين. ففي الحالة التي يتم فيها التعاون بين الأفراد، نجد أن هناك تعاونا فعليا. أما في حالة الاتفاقيات بين الدول، فهناك شيء آخر غير التعاون... ومن المفيد، أن نسجل غياب الجرأة على الحديث عن التعاون الاجتماعي في نظام يقوم بصفة واضحة على الإكراه كالاستعباد والأسر مثلا. ذلك أن المستعبدين لا يتعاونون مع أسيادهم، ولا السجناء مع حراسهم. فالدولة الحديثة، لا تدخل في علاقات تعاقدية مع مواطنيها، وهي بذلك يمكن أن تعتبر بمثابة سيد العبيد كما يمكن لأجل ذلك إبداء التخوف من تقديم الدولة وكأنها مجال للتعاون الاجتماعي. وبالفعل، فإن الدولة لا تدخل إلا في عمليات تطلق على نفسها إسم علاقات تعاقدية، تبرمها مع المنظمات الشبيهة لها (وخصوصا دولة أخرى) أو في عمليات هي أقرب ما تكون إلى نسخ مقلدة للعلاقات التعاقدية، كما هو الحال في الانتخابات حينما تضع الدولة "معاهدات جماعية" لا تحترم فيها الإرادات الفردية.

ولما كان التعاون بين الأشخاص الأحرار، هو القاعدة المؤسسة لكل حياة بشرية، فإنه من المفيد أن نفهم حقيقة تداعيات هذا التعاون. وسنأخذ من أجل ذلك، حالة روبنسون كروزو مرة أخرى، إنه الآن فوق أرض الجزيرة التي اكتشفها. وهو يعيش هناك وحيدا. وسيكون عليه، أن يختار من بين احتياجاته كلها تلك التي لها طابع الأسبقية بالنسبة إليه. وسيكون مضطرا لتلبيتها بالكامل. ولكن مع مجيء صديقه " فرايدي" إلى الجزيرة، وبدء تشكل مجتمع إنساني، سيتخصص كل منهما في أداء بعض المهام التي يجد نفسه أميل إليها وأقدر على إنجازها بإتقان. وسيتبادل كل منهما مع الآخر منتوج عمله. ولنتخيل أن روبنسون كروزو أذكى وأقدر من صديقه "فرايدي" في جميع المجالات على الإطلاق. وأن مردوديته، كما يقول الاقتصاديون، أكبر بكثير من مردودية فرايدي، لأنه يستطيع في ظرف ساعة من الزمن، أن ينتج بعمله، أكثر مما ينتجه صديقه، سواء من حيث كميات الطماطم أو القمح، وكذلك من الشعر أو الخيال. ولكن بحكم محدودية الحياة البشرية، فإن روبنسون، بالرغم من كفاءاته الهامة، لا يرى فائدة في أن ينتج

بنفسه، كل ما هو في حاجة إليه. وأن مصلحته أن ينتج فقط ما هو أقدر نسبيا من فرايدي على إنتاجه. وأن يشتري بالتالي، من صديقه ما يلمس أنه أقل كفاءة في إنتاجه نسبيا.

وهكذا، يستطيع كل منهما أن يحصل على شيء، مقابل شيء آخر بفضل التبادل. ولكن ما يحصل عليه أكثر قيمة مما يتخلى عنه. ذلك أنه حينما يصبح التبادل أمرا واقعا بين الأفراد الأحرار، فلا يكره أحد على القبول به. وإذا كان قائما، فلأنه بالضرورة، يساهم في مضاعفة أسباب الرضى والإرتياح لدى الطرفين المتعاملين. وهكذا يمكننا الجزم، يقينا وبدون ما حاجة إلى تدليل أو برهنة، إن التبادل عملية خالقة للقيمة بالضرورة. وأنها مفيدة بالضرورة للطرفين معا. غير أن هذه القيمة التي خلقها التبادل تكتسي طبيعة ذاتية صرفة. أي أنها ترتبط بتصور المتبادلين. فلا بد أن يتحقق الربح لكل منهما، وإلا لما لجئا، باعتبارهما كائنين يحكِّمان العقل، إلى هذا النوع من المعاملة. إلا أن الجدير بالذكر أن هذا الربح غير قابل للقياس فهو مجرد إدراك حسي.

أكيد، أن طرفي عملية التبادل يتفقان على سعر محدد. وهذا السعر يكون قابلا للقياس كأن نستبدل كيلوغرامين من القمح مقابل كيلوغرام واحد من الطماطم، أو كيلوغرامين من القمح مقابل وحدة نقدية، وما لايجب فعله، هو أن نخلط بين "سعر السوق" أو قيمة الأشياء داخل السوق، وبين القيمة الذاتية التي تولد للرضى والإرتياح. فمن هنا تأتي "معجزة التبادل": ذلك أننا نقوم بالمبادلة بين مادتين تحملان قيمة متساوية داخل السوق، ومع ذلك فإن هذا التبادل ينتج قيمة ذاتية بالنسبة للطرفين، ففي هذا العالم المطبوع بالطابع الكمي المبالغ فيه والذي يفرض علينا أن نعيش فيه، يصبح من اليسير علينا أن ننسى هذه الحقيقة الأساسية، التي يمثلها التبادل، وطابعه المجرد والذاتي، الذي يشكل جوهره. فإذا كان بإمكان الإحصائي المتخصص، أن يقيس القيمة المطابقة، لما يشتريه ولما يبيعه في معاملة من المعاملات، فإنه عاجز تمام العجز، عن قياس ظاهرة خلق القيمة الذاتية.

قد يتجه الاعتقاد، إلى أن الفعل المنتج هو فقط، ذلك الذي يتمثل في التحويل المادي لشيء من الأشياء، ولكننا ننسى أن الغاية القصوى من الإنتاج، أي من كل نشاط إنساني، هو إنتاج أشكال من الإرتياح والرضى. و أن جزءا من المسلسل المؤدي إلى هذه الغاية يمر عبر السوق، وهو يكتسب من خلال ذلك صيغته الكمية، التي ليست بالضرورة هي الأكثر أهمية. فالأفراد يتبادلون أشياء وخدمات، ولكنهم يتبادلون أيضا مشاعر العطف والصداقة، وكل هذا مجتمعا يشكل النشاط الإنساني. ولا يمكن أن

نفصل في داخل الإنسان بين جزء اقتصادي وجزء غير اقتصادي، أي بين جزء يرتبط بعلم الاقتصاد و جزء يرتبط بعلم الاجتماع أو بعلم النفس أو بالشعر و الفقه، أو بعبارة أخرى فإنه لا وجود لعلم الاقتصاد ووحده علم النشاط الإنساني هو الموجود وبهذا سندرك في نفس الوقت، أن ما دأب عليه البعض، من محاكمة الاقتصاديين الليبراليين واتهامهم بكونهم "ماديين"، وأنهم لا يعيرون الإهتمام إلا للجانب الاقتصادي، إنما هو اتهام موسوم بالغباوة القصوى. فالليبراليون وحدهم من أدرك أن الأشياء المادية، المسماة اقتصادية، ليست سوى وسيلة، من بين الوسائل الأخرى، الجديرة بمساعدة كل منا، للوصول إلى الغايات المحددة التي يرسمها لنفسه. سواء كانت مادية أو أخلاقية أو دينية أو فلسفية.

وهكذا نجد أن التبادل، يخلق القيمة. ما دام يتم بين أفراد أحرار، ومالكين. وفي مقابل هذا، نجد أن كل علاقة بين الأفراد، تلجأ إلى الإكراه، فهي تلغي عنصر التعاون الاجتماعي، وتخلق وضعا، لا مجال فيه للحديث عن خلق القيمة. فلو أن سارقا، قام بتجريدك من متاعك في مكان خلاء، فمما لا شك فيه أن هذه السرقة أنتجت قيمة بالنسبة للسارق، وإلا لما أقدم عليها. ولكنه مما لا شك فيه أيضا، أن هذا العمل ناسف للقيمة بالنسبة إليك، ولا وجود على الإطلاق لآلية قابلة للفهم نستطيع بواسطتها مقارنة خسارة القيمة التي تكبدتها، بربح القيمة التي سجلها السارق. فمن غير الممكن بالنسبة إلينا إذن أن نجمع المسلسلين معا لنستنتج من ذلك مثلا أن "المنفعة الاجتماعية" تعززت أو ضعفت بفعل هذا التحويل الذي قام به السارق عن طريق القوة. والشيء الوحيد الذي يمكن أن نجزم به، وبأقصى ما يمكن من اليقين، هو أن حقوقا شرعية لم تحترم، وأن الوضعية منافية للأخلاق.

وبشكل منطقي، يمكن أن نستنتج، أن أي ادعاء يرمي إلى تعريف "المصلحة العامة" كيفما كان نوعها، بما يخالف المصلحة الشخصية لكل فرد من أفراد المجتمع، ليست سوى ضرب من ضروب النصب الفكري. ولو أن عملا إكراهيا أنتج ربحا وخسارة في ذات الوقت. فلا شيء يسمح بالقول بأن هذا العمل قد ساهم في الرفع من مستوى الرفاه الاجتماعي أو المصلحة العامة. وهذا ما يبدو واضحا حينما يمارس الإكراه من طرف سارق، أو حينما يمارس هذا التحويل من طرف تنظيم خاص من الأفراد يطلق عليه إسم الدولة. فمن يمارس الإكراه تحت هذا المسمى يحظى بالتقدير. ومع ذلك، فالإكراه لايكون أقل قهرا إذا ما مورس بشكل قانوني، فإذا كانت الدولة تستخلص مني الضرائب بالرغم من عدم موافقتي على تحمل هذه الخسارة في مستوى العيش الذي أتمتع به، فإن تلك الضرائب المستخلصة ستعتبر مسا غير مشروع وغير مبرر بحقوقي. ولا يسمح هنا، بإثارة أي اعتبار للمصلحة العامة.

ذلك أنه بالإمكان الجزم، بكل وضوح، أن المصلحة العامة ازدادت قوة بفعل هذا العمل الإكراهي، لو أن جميع أفراد المجتمع كانوا متفقين بمن فيهم أنا، على إنجاز هذا التحويل. وما دمت غير متفق، فإن التحويل يعتبر خرقا لحقوقي الشخصية ولا شيء بالتالي يسمح لي بإجراء مقارنة بين خسارة المنفعة التي لحقتني، وبين ربح المنفعة التي لحقت بالآخرين.

فلا مشروعية إذن للدولة، ما دامت حاملة للإكراه، وما دام الإكراه معاكسا لحقوق الإنسان. ولا يمكن لنا أن نتصور وجود إستثناء في هذا المجال، إلا في حالة واحدة، وهي حينما يكون هذا الإكراه موضوع اتفاق بالإجماع. نقبل بموجبه، أن تمس الحقوق التي نملكها. وسنرى، فيما بعد، في أية حالة من الحالات، يمكن لمثل هذا الوضع، أن يحدث، وكيف يمكن تبرير وجود دولة بهذا الشكل، الذي يبدو لنا لحد الآن، وبكل منطقية، في غاية السلبية. ويمكننا أيضا، أن نؤكد بأن الإجماع في اتخاذ إقرار، هو بالذات، ما يحصل في حالة التبادل: فالتعهد بالتزام تعاقدي يفرض على كل متعاقد أن ينجز الحصة التي تؤول إليه من مجموع المعاملة، كأن يرجع إلى الآخرين ما تعهد بإرجاعه إليهم من مواد على سبيل المثال. صحيح أن احترام الإلتزامات أمر مكره نوعا ما، ولكن هذا الإكراه متفق عليه بالإجماع، من قبل كل الأطراف المتعاقدة. وبالتالي، فإن إكراها مقبولا بالإجماع لا يمكن أن يكون غير مشروع. كما أن التعاون بين الأفراد، يفرض ضمنيا وبالضرورة، وجود نوع من الإكراه أيضا، ما دام من واجب كل واحد أن يفي بالتزاماته، ولكنه مع ذلك إكراه ثم قبوله بكامل الحرية، وهو إكراه يحترم الحقوق المحددة مسبقا لكل فرد من الأفراد، ولنا أن نتصور في مقابل هذا، أن يصبح من الممكن ممارسة الإكراه بصفة تحكمية، كلما كانت الحقوق محددة بطريقة غير سليمة. فالممارسات الإكراهية تصلح، في ذات الوقت لضمان استمرار تحويل الموارد بين خالقي الثروات، وبين أولئك الذين لم يساهموا في خلقها، كما أنها تصلح لوضع تحديد بعدي للحقوق (والتي سنقف على وجهها اللاإنساني لاحقا). وهكذا نجد أنفسنا مضطرين، أمام عجزنا عن إبعاد الإكراه، عن أن يكون قهرا، لا أن نكتفي بتجاهله. محاولين نتيجة لذلك، تعريف الحقوق بقولنا أن الحقوق لم تمس لأنها لم تكن موجودة أصلا. وإذا كانت هذه الحقوق غير موجودة، فذلك لأن الدولة، باعتبارها المحتكر الوحيد للإكراه القانوني، هي التي منعت من أن تحدد هذه الحقوق مبدئيا، وذلك حتى يتسنى لها تمرير الفعل الإكراهي، وكأنه فعل لا إكراه فيه، وأن تلبسه قناع فعل يقصد به تحديد حق من الحقوق. والحقيقة أن الإكراه كان منذ البداية. أي منذ أن كان الإمتناع عن تحديد الحقوق بصفة مسبقة.

ولنأخذ حالة فرد من الأفراد، استطاع بفضل مجهوده الخاص، أن ينتج ثروات. مما يجعل من حقه في التمتع بامتلاك هذه الثروات، حقا مشروعا. ولنتخيل إلى جانب هذا، أن هناك دولة، لأسباب تاريخية، واختلالات معنوية وفكرية لدى السكان، تقتطع جزءا مهما من هذه الثروات المستحدثة. فإذا كانت الدولة، قد حرصت على تقديم المالك وكأنه شخص لم يحصل على هذه الثروات بشكل مشروع، فإنها ستكون في الموقع المناسب لمصادرة ثرواته وتقديم عملية النهب هذه، وكأنها فعل يتدرج في إطار العدالة الاجتماعية، يتمثل في منح موارد لا مالك لها لمن هم في أشد الحاجة إليها، أو لمن يفترض أنهم : "الأحق بها" وهكذا يظهر فعل النقل والتحويل بصفة تلقائية، بمظهر الفعل الرامي إلى تحديد الحقوق، ولكنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا عندما يساء فهم الحقوق الطبيعية والشرعية واحتقارها.

المسؤولية، مفتاح التنظيم الاجتماعي

باسكال سلان

وقد خصص فردريش هايك Friederich Hayek في كتابه The constitution of liberty فصلا كاملا عن «المسؤولية والحرية». ويبدأ هذا الفصل بالقول التالي": الحرية ليس معناها أن يكون للفرد، في ذات الوقت، فرصة الإختيار وثقل الإختيار فحسب. بل تعني أيضا أنه مطالب بتحمل تبعات أفعاله، وقبول تلقي المدح أو السخط جراء هذه الأفعال فالحرية والمسؤولية عنصران غير قابلين للفصل.

وكما يوضح ذلك، مرة أخرى، فردريش هايك، فإنه يؤكد أن الفرد، كلما أجبر على تحمل مسؤوليته، كلما وجد نفسه مدفوعا إلى الاجتهاد، من أجل أن تتلاءم أفعاله، مع المحيط الذي يعيش فيه. إلا أن هايك، يعتمد، مع ذلك، نظرة نفعية نوعا ما، حينما يؤكد على أن " الوظيفة الأساسية المتوخاة من وراء الإيمان بالمسؤولية الفردية، هي أن تحملنا على تسخير التوظيف الأمثل لمداركنا الخاصة، وكفاءاتنا الشخصية من أجل تحقيق أهدافنا". وبهذا نلتقي داخل مجتمع حر، مؤسس على مبدأ المسؤولية الفردية "مكافأة، وأجرا، ولكن ليس مقابل المهارات التي نتوفر عليها بل مقابل مدى قدرتنا على توظيفها بالشكل الأنسب والأصح" حتى وإن استوجب ذلك، نوعا من التضييق على الشعور المتأصل للعدالة التوزيعية justice distributive.

إن قولنا، بأن مجتمعا ما مجتمع حر، يعني أن كل فرد داخل هذا المجتمع، يتحرك ككائن حر. وبالتالي فإنه يتحرك وفق أهدافه الخاصة ومعلوماته الشخصية. وما دام يتحرك بحسب ما تمليه عليه إرادته المستقلة فإنه "مسؤول" تبعات أفعاله. وباستطاعتنا بالتالي، إن لم يكن من واجبنا شرعا، أن نحمله كل تبعات فعله. وإلا لما كان حرا. ولكان من الممكن، تحميله إذاك، تبعات أفعال الآخرين. وهكذا لا يمكن أن نعتبر الإنسان مسؤولا إلا حينما يكون حرا.

صحيح أنه في المجتمعات المركبة، حيث توجد أشكال متعددة من التفاعل بين الأفراد، يصعب تحديد المسؤولية الفعلية لكل فرد، ولكن هذا، لا يعدو أن يكون مشكلا عمليا لا يؤثر في شيء على مبدأ المسؤولية، وهذا المشكل العملي، كثيرا ما يتم تجاوزه بسهولة. ولعل هذا ما يجعل الشكل التقليدي للمقاولة

الرأسمالية. كما سنرى ذلك فيما بعد، قادرا على تحديد المسؤوليات بالنسبة لكل واحد. ولذلك، فإننا حينما نشعر، بالصعوبة في تحديد المسؤوليات، فإن مرد ذلك في أغلب الأحيان يكون لأننا قد أغفلنا تحديد حقوق كل واحد بصفة صارمة ودقيقة. لأجل ذلك نقول، إن تنظيم مجتمع من المجتمعات، كيفما كان حجمه، يقتضي وجوبا وضع هياكل مؤسساتية، تساعد على تحمل المسؤولية.

فالإقرار بالمسؤولية، لا يعني أن الإكراهات الخارجية غير موجودة، أو أن الإنسان، يتحكم بصفة كلية في تداعيات أفعاله. كما أنه لا يعني، في مقابل هذا، أن المسؤولية تنتفي على الفرد، بالنسبة لحالة من الحالات، بعلة كونه لم يكن متحكما كل التحكم فيها. ذلك أنه من المستحيل أن تكون لنا، على الدوام، معرفة تامة بالأشياء. حتى بالنسبة لأدق أعمالنا وأتفهها. وبالتالي، يصبح من المستحيل علينا، أن نقدر عواقبها بدقة.

إلا أن هذه الإكراهات، الصادرة عن المحيط – سواء كان مصدرها الإنسان أو الطبيعة – لا تنتقص في شيء من طابع المسؤولية على الفعل الذي نقوم به.

فالإعتراف بمسؤولية الإنسان على أفعاله حتى وإن لم يكن متحكما كل التحكم في عواقبها، هو اعتراف بحرية هذا الإنسان.

المسؤولية وتحديد الحقوق

إذا كان صحيحا، أن الحرية والمسؤولية غير قابلتين للفصل، فما هي إذن، تلك الخصوصيات الذاتية للمسؤولية، والتي تعطي لهذا المفهوم، قيمة استثنائية؟ هناك ثلاث اقتراحات نراها كفيلة بجعلنا نفهم طبيعة هذه المسؤولية بشكل أفضل.

المسؤولية تعرف بكونها مسؤولية إزاء الآخرين: فأن يكون المرء مسؤولا، هو أن يقرر بنفسه دون أي تدخل من الآخرين، أن يقدر عواقب أفعاله على الآخرين، وأن يقبل بتحمل وزر هذه الأفعال. إلا أن هذه العواقب، لا يمكن أن تقدر، إلا إذا كانت الحقوق محددة بوضوح. وبشكل مسبق فغالبا ما يقال أن الحرية لا يمكن أن تحدد إلا بشكل سلبي، فأن أكون حرا، معناه أن أمارس حقوقي دون أي ضغط خارجي، وليس معناه بالتأكيد أن أكون متحررا من كل إكراه، فالمسؤولية تشكل نوعا ما "الجانب الإيجابي" للحرية: فمادمنا نتحرك خارج أي ضغط، فنحن إذن، مسؤولون عن أفعالنا ونتحمل عواقبها.

فالمسؤولية إذن، تتولد عن وجود الآخر. وليس من الممكن، أن نتحدث عن المسؤولية، في غياب شخص، يمكن احتمالا أن نسيء إليه. فروبنسون كروزو، قبل مجيء صديقه فرايدي، لم يكن مسؤولا ولم يكن أيضا غير مسؤول. كان فقط يقوم بنشاط، ولو أننا حرصنا على القول بأنه كان مسؤولا عن أفعاله، فإننا سنكون فقط، كمن يعلن عن تحصيل حاصل، لا أقل ولا أكثر. وهو ما لا يُمكِّن من حمل تدقيق محدد لمفهوم "المسؤولية". كما أنه من غير المجدي أن نقوم بتحديد حقوق روبنسون كروزو، في محيط لا وجود فيه لإنسان غيره. فماذا يفيد أن نقول، أنه مسؤول؟ اللهم إذا نحن قصدنا التأكيد على أن الطبيعة لا يمكن أن تتحمل مسؤولية ما يحدث له، اعتبارا لكونها لا تتوفر على ضمير، ولا على حرية الإختيار. فاذا حدث أن حصل روبنسون كروزر على محصول ضعيف، بسبب سوء أحوال الطقس، مثلا، فقد نذهب إلى تحميل "المسؤولية " للطقس وليس له شخصيا. والحقيقة أننا هنا نستعمل كلمة مسؤولية بمعنى " عامل مسبب". وهو ما يختلف تماما عن المفهوم الذي نقصده.

فالمسؤولية، ترتبط فعلا بالضمير الحر. فهي علاقة شخصية، وليست تموقعا، ولا وضعية قانونية، داخل تنظيم، يفترض أنه مزود بالعقل، والإرادة. فنحن، لسنا مسؤولين عن شيء أو عن شخص ولا حتى عن مؤسسة. ولكننا مسؤولون اتجاه شخص. لذلك فنحن، حينما نعمد إلى استعمال مصطلح تجريدي، تجريد فضفاض "كالدولة" أو "المقاولة" فإنه ليس من حقنا أن نتحدث عن "مسؤولي الدولة" أو "مسؤولية المقاولة".

والشيء نفسه، حينما نقول عن شخص معين، أنه مسؤول عن حسن يسر آلة من الآلات، فإننا نتحدث عن شيئين مختلفين تماما. فإما أننا نقصد أن الشخص المعني يملك القدرة الفنية على تشغيل الآلة، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا أمام فكرة «العامل المسبب». اعتبارا لكون فعل هذا الإنسان، هو الذي يسبب تشغيل الآلة، وإما أننا نقصد، أن هذا الشخص، مسؤول أمام شخص آخر عن حسن سير الآلة استنادا إلى عقد مبرم بين الشخصين بهذا الخصوص. وقد يكون، مثلا، أحد الشخصين مالكا لحافلة، وإبرم عقدا للنقل، أو يكون أجيرا مكلفا بسياقة هذه الحافلة، بتشغيل الحافلة ففي الحالتين معا، يكون الفرد مسؤولا. إما اتجاه الشخص الذي يتم نقله، وإما اتجاه مشغله فإذا لم تتحقق النتيجة المرجوة، فلن تكون الحافلة هي «المسؤولة»، ولكن من يشغلها. وهكذا نجد أنفسنا مضطرين للتسليم بأن المسؤولية لا تتولد إلا عن الحرية. بدليل أنها تختزن ضمنيا التحديد القبلي للحقوق الفردية وحماية هذه الحقوق. وبهذا يكون سائق الحافلة مسؤولا أمام من تعاقد بينهم بشأن هذه المهمة الخاصة (ويشكل حق ملكيته المحتمل لهذه

الحافلة عنصرا من عناصر تحديد مسؤوليته)، مثلا يمكننا أن نقول أنه مسؤول عن حسن سير الحافلة، ولكنه بالأحرى، فاعل في حسن سيرها، فهو يقوم بفعل، إنه فاعل، وفعله هذا هو بالضبط الذي تشتغل من خلاله هذه الحافلة. فحينما يصبح للفعل طابع اجتماعي، لأنه يربط العلاقة بين شخصين شريكين على الأقل، فإن المسؤولية تتولد آنذاك. وبالتالي، فإنها تصبح متضمنة لتحديد حقوق كل واحد (مالك الحافلة على سبيل المثال، مشغلها، والمستفيد من الخدمة المقدمة بواسطتها، وكذا الأشخاص المتواجدون في نفس المحيط)، فلا يمكن للمرء أن يكون مسؤولا إلا في إطار ممارسة حقوقه. بمعنى حينما يكون حرا فقط اعتبارا لكون الحرية إنما تعرف بواسطة ألفاظ نسبية، كالإستقلال الذاتي في اتجاه القرارات بشأن حقوقنا الشخصية (وبالتالي حقوق الآخرين). وفي مقابل هذا، نجد أن مجتمع الأوامر société de commandement الذي تمثل الشمولية حده الأقصى، إنما هو مجتمع نزع المسؤولية deresponsabilisation. فالجميع مطالب بالإمتثال للقواعد الصارمة (تحديد السرعة، معايير حماية البيئة..). فالمسؤولية هنا، لم تحدد على أساس مرجعية القوانين على أساس حرية الأشخاص، ولكن على أساس قرارات تحكمية. يمكن تغييرها بشكل اعتباطي. في حالة الإئتمار بالأوامر. تصدر السلطات أوامر غير خاضعة لأي قانون وتلزم الآخرين بالامتثال لها. ولا توجد في الحقيقة أي مسؤولية أن القوانين غير موجودة ولأن الحقوق الفردية لم تحدد مسبقا. فهو مجتمع اللامسؤولية لأنه مجتمع لا حرية فيه. فالآمر بفعل الشيء ليس أكثر مسؤولية من المطالب بتنفيذه. فهو مجرد من المسؤولية ما دامت أوامره لا تستند على أي قاعدة، ومادام العقاب غير مترتب.

ينتج عن هذه المقترحات، مجموعة من الخلاصات والنتائج وهذه نماذج منها. كثيرا ما يتحدث الأفراد عن «المسؤوليين السياسيين لبلد من البلدان». ولكن الحكام ليسوا مسؤولين عن المواطنين، ولا حتى عن هذا الشيء المجرد الذي يسمي «البلد» وذلك لأنهم لا يملكون شيئا، ولا يدخلون ضمن العلاقات التعاقدية مع المواطنين. وكونهم يحملون صفة منتخب لا يُغيّر شيئا في الموضوع. فالنظام الذي يعملون به في علاقتهم ليس هو التبادل الحر، المؤسس على الحقوق الفردية الملكية، ولكنه نظام الإكراه.

بل إننا قد نذهب إلى حد الإعتقاد بأن الحديث عن «المسؤولين» عن جمعية من الجمعيات، خطأ. ما دامت المساطر المتبعة في اتخاذ القرار يشوبها الغموض، ولاترتبط بتحديد واضح لحقوق الملكية بالنسبة لكل واحد (فالجمعية ليست ملكا لأحد). وبشكل عام، فإننا حينما نستعمل لفظة «مسؤول» كإسم مفعول، فإننا نحيل على وضع مؤسساتي. وإذا كانت المؤسسة المقصودة غير قائمة على مبدأ تحديد

الحقوق الفردية للملكية، فإن هذا اللفظ يفقد القيمة الأخلاقية التي تختزنها لفظة "مسؤول" حينما تكون صفة، ومعنى هذا أن المسؤول عن مؤسسة من هذا النوع- أي المكلف بالتدبير - هو بطبعه "غير مسؤول". ووفق نفس المنطق يمكن القول أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسؤولا عن مقاولة، ولكنه مسؤول في مقاولة، أو داخل مقاولة، وفق ما حدد وقرر مسبقا، من مضامين خاصة للحقوق والواجبات تم إثباتها في عقد مشترك.

تحديد المسؤولية بصفة قبلية

بمعنى أنها تحدد قبل الفعل أو أثناء وليس على الإطلاق بعده، ولولا وجود تحديد مسبق لحقوق كل واحد لما كان ذلك ممكنا. فلو أن مزهرية ورد سقطت من أعلى شرفة بيتي على أحد المارين في الشارع، وأوقعت به جروحا فإنني لن أكون بالضرورة مسؤولا عن هذه الحادثة. ذلك أنه باستطاعتنا أن نقول أيضا أن مالك الشارع (الذي هو الجماعة المحلية عموما) هو المسؤول عن ذلك، لأنه سمح للناس بالمرور في مكان تسقط فيه مزهريات الورد، والواقع أن تحديد المسؤولية يصبح غير ممكن في حال غياب التحديد المسبق بشكل اعتباطي ووفق ما تمليه طبيعة الأحكام المسبقة التي يحملها الشخص المحدد، ولو أن توافقات تعاقدية كانت موجودة بين مالك الشارع وواضعي المزهريات فوق شرفاتهم المطلة على الشارع من جهة، وبين مالك الشارع ورواده من جهة آخرى، فإننا إذاك سنعرف بالتدقيق مسؤوليات كل الأطراف.

إننا غالبا ما ندعي البحث عن المسؤولين عن وقوع حادثة بعد أن تكون قد وقعت، والواقع أن المسؤولية البعدية ليست مسؤولية. كل مافي الأمر، أننا نعين أشخاصا نتهمهم، وذلك وفق معايير غامضة نوعا ما، و خصوصا منها الإجراء المرتبط بالمس بالأخلاق، مع التقيد المحتمل بمعايير تعود إلى النظام القانوني والإداري. ولكننا بفعلنا هذا نخلط بين الإدانة وبين المسؤولية. في حين أن هذين المفهومين مختلفان تمام الإختلاف.

ففي المجتمع الحر، تتحدد المسؤولية قبليا، بحيث أن الكل يعرف مقدما من هو المسؤول. بذلك لا يمكن القول فيما بعد، أن شخصا ما غير مسؤول، نظرا لهذه الظروف أو تلك. فمن المستحيل أن نعرف فلا أحد يعرف مقدار المخاطرة بالتحديد، ولكن انطلاقا من الوهلة التي يحدث فيها الفعل فإن فاعله يصبح مسؤولا وهذا في واقع الأمر، هو الشرط الذي لا بد من توفره ليكون حرا. ما دامت حقوقه وحقوق الآخرين محددة. نحن نستطيع أن نربط هذا المفهوم للمسؤولية، بما نطلق عليه أحيانا "المسؤولية الموضوعية".

وذلك مقابل مفهوم آخر، يرى أن المسؤولية لا توجد إلا حينما يكون هناك خطأ وفي هذا، خلط بين المسؤولية والإدانة. ولعل هذا المفهوم الأخير، هو الذي اعتمده القانون المدني الفرنسي، بدليل أن المادة 1382 تنص على أن "كل عمل يصدر عن شخص معين، ويلحق ضررا بالغير، يلزم من تسبب بفعله الخاطئ في هذا الضرر، بالإصلاح والتعويض" فإذا كان تقدير المسؤولية لا يمكن أن يتم إلا بشكل تحكمي، وبصفة بعدية، فإن المسؤولية "الموضوعية" ثابتة، أيا كان مستوى المخاطرة، أو حدة مقاومة المحيط للإرادة الفردية، سواء كان هناك خطأ أم لم يكن. فالمخاطرة موجودة على الدوام، مخاطرة المس بحقوق الآخرين أثناء القيام بنشاط خاص، أي المخاطرة بأن يعتبر المرء مسؤولا، وحينما تكون المخاطرة كبيرة جدا، فليس هناك من خيار سوى التوقف عن النشاط أو اللجوء إلى التأمين. ولعل هذا هو ما يغفله حماة المسؤولية-الإدانة responsabilité –culpabilité، فهم يرون أنه من غير الممكن، إن لم يكن من المتنافي مع الأخلاق، أن نحمل تبعات هذه الأفعال، لشخص يعتبرونه غير مدان. وذلك استنادا على معايير تحكمية ما دامت تقتصر على إصدار أحكام من الخارج، على ما هو مرتبط بذاتية كل شخص، وبحسه الأخلاقي الخاص به. فإذا كان من الممكن أو من الحتمي، تحديد المسؤولية مسبقا، فإن الإدانة لا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق تقديرات شخصية وليس بواسطة معايير كونية.

لقد ذكرنا فيما قبل، كيف أنه من الممكن، وفق المفهوم "الموضوعي" للمسؤولية، تعويض تبعات هذه الأفعال، في أغلب الأحيان، باللجوء إلى التأمين. فهل معنى هذا أن التأمين يؤدي إلى نقل المسؤولية ؟ أبدا، لأن من يتسبب في إلحاق الضرر بالغير يظل مسؤولا عما فعل. ولكن التأمين يسمح له بتعويض بعض من تبعات الأضرار التي ينال منها نصيبه أيضا، باعتباره مسؤولا عنها، أي أنه يتحمل الخسائر الملحقة به، ويعوض الخسارة الملحقة بالغير.

وهكذا يمكننا، القول أن التأمين تتولد عنه المخاطرة المعنوية، بمعنى أن التأمين يساهم في التخفيف من المسؤولية. والواقع أن ما يتم الحد منه إنما هو المخاطرة، وليست المسؤولية. ويتم إيجاد الحلول لكل هذا عن طريق توافقات تعاقدية، بحيث يلتزم كل واحد، بأنماط معينة من السلوك، (تتفاوت كلها من حيث القابلية للتحكم فيها) بشكل تتقلص معه كلفة المخاطرة. وعموما، فإذا كان المؤمن من ذوي السلوك المسؤول، فإنه، غالبا ما يفرض على المؤمَّن أن يلتزم بسلوك مسؤول أيضا ومن وجهة النظر هذه، يمكننا القول أن التأمين يلعب دورا أساسيا في مجتمع حر. لأنه يسمح بممارسة المسؤولية الفردية بأحسن وأتم شكل ممكن. وبذلك يصبح من المتنافى مع الأخلاق، وجود نظام تقنيني للتأمين، لأنه سيحد

من الممارسة الحرة للمسؤوليات من طرف جميع الأطراف. وفي هذا التوازن الهش بين مختلف المسؤوليات يكمن خراب المسؤولية.

وبالفعل، فإن المخاطرة المعنوية، إنما تظهر، حينما تضعف المسؤولية. وليست المخاطرة المعنوية هي التي تحد من المسؤولية. ونفس الأمر يحدث، حينما تقدم السلطة العمومية على إلغاء مفهوم المسؤولية الفردية، تحت ذريعة وجود مخاطر أو لأن الإنسان غير قادر على معرفة كل شيء، وتدعو لضرورة تنظيم التضامن بين الأفراد.

المسؤولية و الممارسة التطبيقية للحرية

بالرغم من اصطباغها بالصبغة النفعية نوعا ما، فإن نظرة فردريش هايك تؤكد الطابع المحسوسي للمسؤولية وفي ذلك كتب يقول"من شروط فاعلية المسؤولية، أن تكون محددة وأن تكون محدودة" (وذلك بحسب كفاءات الأفراد) فلا بد، يقول هايك :"أن تكون المسؤولية محددة بدقة، بما يجعل الإنسان قادرا على توظيف مداركه العملية الشخصية الملموسة."

يمكننا القول أن الإنسان كائن حر في المطلق، لأن الحرية متأصلة في طبعه، ولكن لا يمكننا أن نقول، أنه مسؤول بصفة مطلقة. فالمسؤولية لا تحدد إلا عبر أفعال لها خصوصيتها. فتحديد المسؤوليات الشخصية المترتبة على كل إنسان، لا يمكن أن يتم إلا على أساس تحديد حقوقه الخصوصية. فلا وجود للمسؤولية إن لم يكن هناك نشاط. يمكن أن نكون مسؤولين بشكل عام. فقط، عند مزاولة النشاط، وبخصوص فعل ملموس، يمكننا أن نعرف من هو المسؤول، ولماذا، وبأي قدر.

وكما رأينا من قبل، فأنْ يكون المرء مسؤولا، معناه أن يتحمل عواقب أفعاله، وتعويض ما ترتب عنها من مساس محتمل بالحقوق المشروعة للآخرين. وينتج عن هذا، في نهاية المطاف، أن مفهوم الخطأ في مجتمع حر، يظل محصورا في وجوب كونه مفهوما ذاتيا وشخصيا. لا يهم في شيء، من زاوية تسيير المجتمع وتدبيره، ومن زاوية ممارسة المسؤولية، أن تكون هناك نية الإساءة، أو لا تكون. فالشرط الاجتماعي الوحيد، هو احترام حقوق الأفراد، كل واحد منهم على حدة. بمعنى، أن نعتبر الأفراد مسؤولين عن أفعالهم، ويبقى «الخطأ » من جهته، مفهوما ذاتيا، وأخلاقيا صرفا. وليس معنى هذا، أن الخطأ لا وجود له. ولكن فقط، إننا لا نتوفر على الوسائل لتقديره. ولا حتى الحق في الحكم عليه من الخارج. بل

إننا، قد نذهب إلى حد اعتبار مبدأ المسؤولية عن الخطأ، مظهرا من مظاهر الشمولية لأنه يسعى إلى سبر أغوار الأحشاء والأفئدة.

فالمسؤولية إذن، هي الممارسة التطبيقية للحرية، ولعلنا بانطلاقنا من هذا المفهوم، نستطيع القول أن مجتمعا لا يصبح بالفعل مجتمعا حرا، إلا إذا كانت مسؤوليات أفراده محددة، وهذا ما يجعل التعريف الدقيق للمسؤولية انطلاقا من الحقوق، أمرا أساسيا للدفاع عن المجتمع الحر.

ولنفس هذه الأسباب، نرى أنه لا معنى لأن نتحدث عن مسؤول عن قسم، أو عن مسؤولي الدولة، أو عن المسؤول عن منظمة إرهابية. لأن مفهوم المسؤولية، يهم العلاقات بين الأشخاص، وليس العلاقة التقنية والفنية بين شخص معين، وشيء محسوس. وبذلك فإن الأحرى بنا أن نمنع عن أنفسنا استعمال لفظ "مسؤول" بهذه الصيغة، لأنه من المستحيل أن يوصف شخص بأنه مسؤول بشكل عام فالشخص لا يمكن أن يوصف بالمسؤول إلا انطلاقا من أفعال *خاصة*.

المسؤوليات الجماعية

من الخلاصات المستنتجة من الملاحظات السابقة أيضا، أن مفهوم "المسؤولية الجماعية" خال من أي معنى. فلا وجود لمسؤولية جماعية، ولا لمسؤولية عمومية سواء فيما يتعلق بظاهرة التلوث البيئي أو بالحرب أو بالتخلف الاقتصادي.

ففي حالة الثلوث البيئي، يصعب الحديث عن مسؤولية جماعية، وكل ما يمكن الحديث عنه هو المسؤولية الملموسة لأفراد محددين، وانطلاقا فقط من الوقت الذي تكون فيه حقوق الملكية قد حددت، وليس على الإطلاق قبل هذا الوقت. كما أنه لا يمكن الحديث عن مسؤولية جماعية للمأجورين، والمسيرين داخل المقاولة. فوجود المسؤولية، مرتبط بوجود تحديد، ولو ضمني، لحقوق كل فرد من الأفراد. فالمقاولة فضاء للتبادل بدون أسعار محددة، مما يجعلنا لا نتحدث عن السوق، إلا أن هذا لا يعني، أن المقاولة مكان اللامسؤولية، أو للمسؤولية الجماعية. فالمقاولة مكونة بالفعل من مجموعة من العقود المبرمة على أساس الحقوق المخولة لكل فرد (حقوق على قوة العمل أو على عناصر مرتبطة برأس المال).

وهذا ما يجعلنا غير قادرين على القول أيضا على أن باستطاعتنا التمييز بين أولئك الذين قد يكونون مسؤولين عن المقاولة، بمعنى أولئك الذين يسيرونها وبين الآخرين. فالكل مسؤول ولكن بشكل مختلف.

فأن نقول بأن الأفراد مسؤولون في منظمة، كالمقاولة مثلا، لا يعني أنهم مسؤولون بصفة جماعية على سير المقاولة. فالمسؤولية، لا مدلول لها حينما تكون الأدوار محددة بالنسبة لكل واحد، وحينما نمنح لهؤلاء، أقصى ما يمكن من الإستقلالية في القرار، في إطار الدور الذي قبلوا ان يلعبوه، واعتبارا للتفاوت والتنوع الحاصل في طبيعة المدارك لكل فرد، ومقدار تأهيله لاستخدامها وتوظيفها، فإن المسؤوليات، لا يمكن تحديدها إلا على أساس واقعي جدا. فالإعتراف بمسؤولية كل واحدة داخل المقاولة، يعتبر مبدأ من مبادئ الفعالية وهو قبل ذلك، مبدأ أخلاقي.

أما على مستوى جماعة عمومية، كالبلد مثلا، فإن النظام القانوني، نظام يشوبه خلل كبير لأنه لا يقوم على ممارسة المسؤولية الفردية، بل إنه يقود إلى اللامسؤولية، بمعنى أنه يفقد الأفراد عادة القيام بالأفعال من منطلق كونهم أناسا مسؤولين. فالكل ينتظر الأوامر. ويتكرس العجز عن القيام بما يفترض أنه الخاصية الأساسية المميزة للإنسان، ونقصد العجز عن التفكير وعن الفعل.

السوق والمسؤولية

لا نستطيع المجازفة بالقول، بأن هناك طرقا مختلفة لتنظيم المسؤولية الاجتماعية (أو المسؤولية اتجاه الآخر). فهناك طريقة واحدة، وهي تحديد حقوق الملكية. فالسوق، هو الناتج المحتمل لهذه الحقوق، ولكنه ليس ضروريا ولا كافيا. واعتبارا لكونه يتأسس على حقوق الملكية، فإنه بذلك، النظام الوحيد للتبادل الذي يقوم فعليا على المسؤولية. أما القطاع الجمعي، على سبيل المثال، أو الاقتصاد الاجتماعي، الذي يشكل موضة جديدة هذه الأيام، فهي كلها، هياكل غير واضحة، ولا تساعد على الممارسة الصحيحة للمسؤوليات. حتى السوق، فإنه لا يشكل تقنية من التقنيات، ولكنه فقط، تعبير مفترض، عن بعض الأنشطة التي يقوم بها الإنسان، والتي هي أنشطة تبادلية. وهذا ما جعلنا نقول، بوجود السوق، حتى في الاقتصاديات التي تعتبر نفسها، قائمة على التخطيط. وذلك باعتبار أن عمليات التبادل، أي معرفة ما إذا كان هذا التبادل يتم بين أشخاص مسؤولين أم لا. أو بعبارة أخرى هل يتم بموجب الحقوق المخولة لهؤلاء الأشخاص؟ ففي الاقتصاد المخطط حينما يبادر مديران مسيران لمعملين، إلى ربط علاقة بينهما، ويقرران

إبرام معاملة ما، تكون مربحة لبعض المأجورين التابعين لمعمليهما، أو مربحة لهما، مباشرة، فإنهما لا يفعلان ذلك بصفتهما شخصين مسؤوليين. لأنهما ليسا كذلك على الإطلاق ما داما لا يخضعان للقانون، بل إنهما قد يكونان ممن تحركهما نوازع الجشع والتربص لاصطياد أي غنيمة وهذا ما يجعل عبارة «اقتصاد السوق» عبارة خطيرة. فهي لا تجعل لها كمرجعية، النشاط الإنساني مما يجردها من كل سند اخلاقي. لذلك فإن التمييز الحقيقي قد يكون ذلك الذي نقوم به بين مجتمع المسؤولية، ومجتمع اللامسؤولية.

ويبلغ هذا التمييز من الأهمية، ما يجعلنا نعتقد أن غياب المسؤولية، يشكل على الدوام المنشأ الحقيقي للإختلالات الاقتصادية، وتمثل عملية تدبير العملة، أحسن مثال على ذلك. إن ما منح التجهيزات العصرية للأداء، قيمتها الحالية، أنها تتمتع بضمان القابلية للتحويل (أي إلى الذهب أو إلى الفضة أساسا). غير أن هذه الضمانة، تكتسي اليوم، طابعا غير واضح، بسبب كونها غير ناتجة عن التزام من طرف أشخاص مسؤولين. عكس ما كان عليه الأمر في نظام البنوك الحرة، حيث يلتزم البنكي شخصيا بتقديم ضمان القابلية للتحويل. وتأسيسا على هذا المثال، يتضح لنا أهمية الوقوف على درجة الخطأ في الرؤية التي نحملها عن سير الأنظمة الاقتصادية حينما نطرح جانبا مشكل المسؤولية، فننطلق من الحديث عن قاعدة الذهب etalon-or بشكل مغاير، كما لو كان هناك نظام واحد للقاعدة الذهبية. في حين أن الأهم، ليس أن نعرف، بالنسبة لأي مادة من بين الذهب أو الفضة أو النحاس أو أي سلعة أخرى، تستفيد عملة من العملات بضمان القابلية للتحويل، ولكن الأهم هو أن نعرف من يعطي في الواقع ضمانة القابلية للتحويل. أهو شخص مسؤول، بالمعنى الذي وقفنا عليه أو شخص غير مسؤول؟. هذا هو السؤال الوحيد الذي يكتسي أهمية. ومن أجل هذا، يجب أن نرفض المقاربات الآلاتية، mecaniciste ونشجع المقاربات ذات الطابع الإنساني، ومن أجل هذا أيضا، لا بد من الإحتراز من مختلف أشكال التجريد، والغموض، من قبيل تلك التي تتمثل في القول، مثلا، أن الدولة مسؤولة عن الصحة أو عن النقل، أو أن للمقاولة مسؤولية اجتماعية الخ... وقد نقطع أشواطا كبيرة في التقدم والفهم، وفي العمل الفعلي، لو أننا ألزمنا أنفسنا، بالتقيد بمبدأ طرح التساؤل التالي على الدوام: "من هو المسؤول في كل حالة من الحالات الملموسة، واتجاه من"؟

الديمقراطية والحرية

باسكال سلان

من المعلوم أن، المجتمعات، تتكون من مجموعة الأفراد. ومن غير الممكن، إذن، أن نصدر أحكاما حول أسلوب تدبير مجتمع من المجتمعات، دون أن نتساءل حول مدى تأثير هذا الأسلوب على أفراد هذا المجتمع. فهؤلاء، يتميزون بكونهم يتمتعون بحقوق. وعلينا بالتالي أن نقيم أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي من خلال مدى قدرته على فرض احترام هذه الحقوق. فغياب التلاؤم والتوافق، بين مختلف الرغبات المعبر عنها من طرف الأفراد، يدفع إلى البحث عن آليات، تمكن المجتمعات، من الإستمرار في الوجود بالرغم من الصراعات التي تفرض نفسها. ويمكننا هنا أن نتصور نوعين من الحلول: اللجوء إلى القوة أو التعاون السلمي، في إطار احترام حقوق كل واحد. أمام هذين النوعين من الحلول، يطرح سؤال نفسه وهو : أين موقع الديمقراطية ضمن هاتين الآليتين؟

المجال العمومي والمجال الخاص

تمثل العلاقة بين الديمقراطية والسوق الحرة (أي التبادل الإرادي لحقوق الملكية)، أحد أهم القضايا، بالنسبة للفلسفة السياسية. مما يجعل من الأهمية بمكان، أن نتساءل، إن كانت الديمقراطية وسيلة ناجعة لحماية الحرية وحقوق الإنسان، وخصوصا حقوق الملكية. أم أنها ليست سوى آلية إضافية لتقوية مراقبة الدولة للمجتمع؟

ذلك أنه على عكس ما هو الشأن بالنسبة للإيديولوجية الإشتراكية الديمقراطية حاليا، فإن الحرية والديمقراطية لا يمثلان نفس الشيء. وعلينا، أن نتخلص من الحكم المسبق السائد، الذي أصبح معتادا، والذي يقول، إن المعيار الوحيد الذي يمكن من تقييم مستوى تدبير مجتمع من المجتمعات، أو تنظيم من التنظيمات، هو الديمقراطية. فمشكل الديمقراطية، لا يعني، في الحقيقة سوى تنظيم "الحكومة"، حينما تكون هذه الحكومة موجودة. أما حينما تكون دولة ما مفتقدة لأي سلطة، على الإطلاق، فإن الحديث عن الديمقراطية، أو عن غيابها، يصبح مجرد كلام في الهواء، وهنا لا بد من التركيز على قضيتين اثنتين:

أولاهما تتعلق، بحدود كل من المجال العمومي والمجال الخاص. وفي هذا الإطار يجب أن نضع في مقابل المجتمع الحر، نظاما شموليا أيا كانت مستويات الفرق بين هذين النقيضين.

أما القضية الثانية، فتتعلق بتنظيم المجال العمومي وحده، وهل أولئك الذين يمارسون الحكم، أناس أفرزتهم الإنتخابات أم لا؟ أي بعبارة أدق، هل السلطة ذات طبيعة ديمقراطية أم أنها ناتجة عن نظام تعينيي آخر، ومن هذه الزاوية يجمل بنا أن نضع في مقابل الديمقراطية الحكم الإستبدادي (أي الحكم الذي لم يتم اختياره من طرف المواطنين).

فالمفهوم الأول، يحيل على مراقبة الدولة للمجتمع. بينما يصف الثاني، الطريقة التي تمكن المواطنين من الوصول إلى الحكم (أو تجبرهم على التخلي عنه). وبهذا تختلط الديمقراطية بالحرية، وتصبح موضوع محاسبة قياسا مع قدرتها المحتملة على منع الإستبداد وضمان الحرية الفردية.

وهذا ما يساعدنا على حسن تقدير وتحليل طريقة تدبير المجتمعات انطلاقا من نمط تصنيفي مزدوج المدخل: مدخل الأهمية النسبية للمجال الخاص، ومدخل الطابع الديمقراطي المسلسل تعيين السلطات. ويمكننا الإستعانة بمخطط تمثيل هذا التصنيف المزدوج المعيار بوضع رسم بياني يحمل خطين، أحدهما أفقي يقيس مدى حضور الطابع الحر أو الطابع الاستبدادي لمجتمع من المجتمعات، والآخر عمودي، على مدى ديمقراطية الحكم. ومن الطبيعي أنه من غير الممكن قياس هذين المعيارين بطريقة دقيقة وبواسطة الوحدات وتدريجاتها ولكن من خلال قراءة نوعية صرفة لهذا الرسم البياني، وعلى كل حال، فلا وجود لتطابق بين الطابع الديمقراطي لنظام سياسي ما، مع درجة تمتع المواطنين داخله بالحرية الفردية، ذلك أنه يمكن وصف بلد كفرنسا بالبلد الديمقراطي الذي لا يتوفر مواطنوه إلا على قدر محدود في الحرية الفردية. ويمكن القول عن سويسرا، أنها بلد أكثر ديمقراطية، وأكثر احتراما لحرية الأفراد. بينما نجد أن بلدانا أخرى، كهونغ كونغ، وتشيلي، عرفت أنظمة غير ديمقراطية، ومع ذلك، وجد فيها قدر مرتفع نسبيا من الحرية الفردية. وعكس هذا نجد أن روسيا كانت بدون شك بلدا استبداديا من الناحية السياسية، وشموليا من الناحية الاجتماعية.

ويتضح من خلال ملاحظة بسيطة، أنه لا وجود فعلا لعلاقة "تلقائية" بين الديمقراطية والحرية. بحيث يمكن للديمقراطية، أن تكون استبدادية ويمكن لملكية الدستورية أن تحترم الحريات الفردية، مما يدل على أنه لا يكفي التقيد بشكل الحكم للوصول إلى نظام المجتمع المرغوب فيه.

ومن الخطأ أيضا، التمييز بين "الحرية السياسية" و"الحرية الاقتصادية" كما جرت العادة فالحرية لاتقطع إلى أجزاء. إنما حرية الأفراد في كل ما يقومون به من نشاط في حياتهم، وما يسلكونه من طرق للتعامل بين بعضهم البعض. فعبارة «الحرية الاقتصادية» عبارة فارغة من كل معنى، لأنه لا وجود ضمن نشاط الإنسان، لجزء "اقتصادي" وجزء غير اقتصادي. أما عبارة "الحرية السياسية" فإنها بدورها فارغة من أي معنى، ما دامت السياسة تفرض ضمنيا قدرا معينا من الحرية، يتفاوت بحسب الأهمية أو الإرادة. فالحرية تعني الأفراد. أما أولئك الذين يضطرون إلى الخضوع لقانون الأغلبية الذي تتأسس عليه الديمقراطية، بصفة عامة، فإنهم ليسوا أحرارا. فالمفهوم الوحيد، الذي يحمل معنى، في المجال الاجتماعي، هو مفهوم الحقوق الفردية.

لماذا الحد من الحرية؟

من الطبيعي أن المجتمع الحر، هو المجتمع الذي تحترم فيه الحكومة سائر الحقوق الفردية. ولكن، هل هناك حدود للتعبير عن هذه الحقوق الفردية؟ أو بعبارة أخرى، هل هناك أنشطة معينة، تدخل، بفعل طبيعتها، في مجال "الدولة"، مما يدفع نوعا من الحد من هذه الحقوق؟ إننا سنحاول، لاحقا أن نجيب على هذا السؤال. وأيا كانت الأحوال، فلا وجود لإجماع، حول تحديد مدقق، للأنشطة التي يتحتم، بحكم طبيعتها، أن تسند إلى الدولة.

فبالرغم مما يبدو من كون الدولة إنما تنطبق مع تعريف "دولة الحد الأدنى" Etat minimal أي الدولة، التي تقوم فقط بالمهام الموكلة إليها "بحكم الطبيعة". فإن هناك إشكالا صعبا يتوجب حله. ذلك أن طريقة عمل الدولة، المبنية أساسا على الإكراه، و بالتالي على الإعتراض لممارسة الإرادات الحرة، تدفعنا إلى التساؤل، عن مدى قدرتنا على الجزم، بأن المواطنين راضون عن استعمال الإكراه من طرف الدولة؟ (لأنه مطابق لنموذج دولة الحد الأدنى مثلا)؟ فالإستبدادية الديمقراطية l'absolutisme démocratique تحاول أن توهم الأفراد، بأن قرارا أو تعيينا يتم الوصول إليهما. بطريقة ديمقراطية، يحظيان بالقبول، وأن الدولة حينما تكون ديمقراطية، فإنها تكون بالضرورة المُعبّر المفترض عن "الإرادة العامة". وإذا كان بالإمكان الحديث عن الإرادة العامة في حال حدوث الإجماع، فإن هذا التعبير يفقد كل معنى في سائر الحالات الأخرى.

فالديمقراطية، تحيل فقط إلى عملية اتخاذ القرار عن طريق أغلبية الأصوات. (وإلى اختيار رجال الدولة المكلفين باتخاذ القرارات، عن طريق الإنتخابات بأغلبية الأصوات. وهو أمر أكثر تعقيدا من سابقه. ومن هنا يظهر أن ادعاء الدولة بأنها تؤسس مشروعيتها على قبول المواطنين، ادعاء مطعون في صحته، وأن الديمقراطية، لا يمكن أن تمنح إلا مشروعية مزورة للحكام. فأي مشروعية يمكن أن تكون، لقاعدة الأغلبية، التي تمثل الأساس، الذي ينبني عليه النظام الديمقراطي؟ فإذا كان اتخاد قرار جماعي ما مرهونا بحصوله على تأييد أغلبية الأصوات (أو على نوع من الأغلبية المتخصصة، فإن معنى هذا فقط، أننا متيقنون، من عدم حصولنا على أغلبية أخرى، قادرة على اتخاذ قرار مناقض للقرار المتخذ. فقاعدة الأغلبية إذن، هي تعبير عن حتمية وجود الإنسجام في المسلسل التقريري. ولكنها، لا تستند على أي أساس منطقي أو أخلاقي. فلا شيء يبرر القول، بأنه من العدل أن تفرض أغلبية من الأفراد، قرارها على أقلية، حتى وإن اقتضى الأمر، خرق الحقوق المشروعة لهذه الأقلية.

لنتصور، على سبيل المثال، أن هناك قرية يسكنها 100 من الأفراد. وحيث تحاول عصابة مكونة من 51 لصا تجريد 49 من سكان هذه القرية من أموالهم. ففي دولة القانون، سيكون من المشروع التصدي لهذا النوع من الخرق للحقوق الفردية، الذي تتعرض له فئة من السكان. وإلى جانب هذا، هناك طريق أخرى، مفتوحة لهذه العصابة من اللصوص، وهي أن يصلوا إلى الحكم، عن طريق انتخابهم ديمقراطيا. وسيكون كافيا بالنسبة إليهم، أن يصوتوا على تشريعات وضرائب تساعد على تجريد الأفراد من أموالهم وأمتعتهم، ليصبح هضم الأموال أمرا قانونيا.

ومن الواضح أننا حينما نقول قانونيا، فإننا لا نقصد بذلك مشروعيا، وأن القول، بأن سلطة ما قد انتخبت ديمقراطيا، لا يعني أن الأمر يتعلق بطريقة مشروعة، تحترم حقوق الآخرين. ولعل هذا هو ما يجعل، من غير الممكن، اعتبار الطابع الديمقراطي لسلطة ما، بمثابة المعيار المطلق. وهناك نمط آخر للتقييم، يمكن اعتباره أعلى قيمة من هذا. ويتعلق الأمر بمشروعية "العمل العمومي" أي مطابقته للقوانين الطبيعية للأفراد.

فقد يمكننا أن نتصور، أن يقبل الأفراد بالتفاوض، في شأن التخلي عن جزء من حريتهم، لفائدة السلطة السياسية، على أمل أن يجنوا من وراء ذلك فائدة كبرى. وتأسيسا على هذا، قد أقبل بالتخلي عن جزء من حريتي لفائدة "حكومة"، في حال قبول الأفراد الآخرين من مجتمعي بنفس التخلي، وذلك في

مقابل الحصول، مثلا، على تطبيق أحسن لقانون بغاية إلى حماية الحقوق الفردية، أو على توفير ما يمكن تسميته "بمنفعة عمومية"، إن كان لهذا المفهوم معنى واضحا، وهذه هي الفكرة التقليدية "للعقد الاجتماعي" "Contrat social" وحتى على افتراض أن وجود "حكومة" من الحكومات يجب أن يستند على "عقد اجتماعي" من هذا النوع، فإنه من المشروع، أن يخضع هذا العقد باستمرار، لتجديد التفاوض بشأنه. وذلك لسبب بسيط، وهو أن لا أحد منا سيقبل بالإكتفاء بعقد ضمني، قد يكون أجداده الأوائل قد وقعوه، ولم يسبق لأحد أن رآه. فالحرية الفردية، حق طبيعي. ولا مجال للإعتقاد، بأن هذا الحق قد تم التخلي عنه إلى الأبد، من طرف مسمًّى تجريدي يطلق عليه الإنسانية، وبشكل، يوحي بأن ممارسة هذا الحق، كانت قد سلمت إلى أشخاص يسمون "حكومة".

فلا بد، إذن، من أن نسلم بأن المفهوم"التعاقدي" للدولة، والذي كان يظهر أنه يمنح مشروعية للدولة، عن طريق التراضي، ليس سوى ضرب من الخيال. فهذا المفهوم يحيل بالفعل إلى أن المساهمة في المنظومة السياسية، أو الخضوع للقرارات، إنما هي أمور ترتبط بفعل إرادي حر. وفي هذه الحالة، لا بد من أن نسلم بوجود ما كان يطلق عليه سبنسير Spencer حق تجاهل الدولة" le droit d’ignorer l’Etat وأن يتمكن من أن تتحول الدولة إلى نوع من التنظيم الإرادي.

فإذا كان باستطاعة أي كان، أن "ينسحب من الدولة" بدون أن يستأذن الآخرين، مادام المجتمع الحر، لا يقبل بأن يستبِعد أحد أحدا، فإن من شأن المساطر الفعلية لإتخاد القرار العمومي، من قبيل دمقرطة النظام من عدمها، أن تصبح، نسبيا، غير ذات جدوى، إذ ستساهم عملية المنافسة في الإنتقاء الطبيعي. هذه المنافسة العزيزة على فريدريش هايك، ستجعل من التنظيمات المختلة غير قادرة على الصمود لمدة طويلة. ولكن الأمر ليس كذلك "فالعقد الأولي" يتضمن عنصرا استعباديا، وتظل الدولة مبنية على الإكراه و بالتالي لا يمكن لأي نظام من الأنظمة الديمقراطية أن يحترم الحقوق الفردية، أي حق كل فرد في استخدام عقله الشخصي لمتابعة مصالحه الخاصة.

فالعقد الاجتماعي، في مجال العالم الواقعي، مجرد شيء افتراضي. والحقيقة، أن الدولة موجودة لأن بعض الأفراد يتمتعون بالسلطة لأنهم مارسوا القوة على الآخرين.فالديمقراطية، إنما هي وسيلة، لإضفاء المشروعية على هذه السلطة المستحوذ عليها، والتي يدعون أنهم أسسوها على قاعدة عقد، هو في الحقيقة، وهمي. ففي غياب أي إمكانية للإختيار، في مجال المؤسسات، فإن المحتوى المنطقي

الوحيد، الذي يمكن إعطاؤه للعقد الاجتماعي، هو محتوى قاعدة الإجماع Unanimité، التي تسمح بحماية الحقوق الفردية. ليست هناك وسائل آخرى، لحماية الحقوق، أي بالتالي حماية نظام الحرية، غير تمكين المؤسسات من الدخول في المنافسة، مما يعني إقرار حرية الإختيار المؤسستي للأفراد، أو إقرار قانون الإجماع. وكل وسيلة أخرى أو أسلوب آخر، من شأنه أن يهدد بمنع حماية الحرية الفردية، والدفاع عنها على مستويات متعددة. وهذا ما يحدث مع الديمقراطية.

وهناك ملاحظة أخرى، من شأنها، أن تؤدي إلى إضفاء مزيد من النسبية، على استعمال الطابع الديمقراطي لتنظيم السلط، المتفاوت الديمقراطية. كمعيار لتقييم المجتمعات، فأي تنظيم اجتماعي، كيفما كان نوعه لا يمكن أن يستمر فعلا، إلا عن طريق تطبيق واحترام القواعد المشتركة للتنظيم، وقد رأينا سالفا، كيف أن انبثاق هذه القواعد، ممكن أن يتم عن طريق مسلسلات تلقائية، ليست بالضرورة ناتجة عن نشاط صادر عن الدولة. يبقى مع ذلك أن نتساءل حول مآل مراقبة تطبيق هذه القوانين؟ فالنظام القضائي مكلف بذلك بصفة خاصة. ومع ذلك، فلا مبرر، على الإطلاق، لأن تكون هذه السلطة ذات طبيعة ديمقراطية. فما ننتظره من "القضاة" ليس أن يكونوا متمتعين بالصبغة "التمثيلية"، وأن يُنتخبوا ديمقراطيا، ولكن فقط أن ينطقوا بالقانون، ونحن نعلم أن أهلية القاضي لأن ينطق بالقانون، تتوقف على كفاءته المهنية، وعلى حسه الأخلاقي. ولا تتوقف على الإطلاق على أي شكل من أشكال الانتخاب.

5. ملاحق

الحريات الواردة في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

صدر سنة 1966

المادة 22

1- لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

2- لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون إخضاع أفراد القوات المسلحة ورجال الشرطة لقيود قانونية على ممارسة هذا الحق.

المادة 18

1- لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده و مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

2- لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.

3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

المادة 19

1- لكل إنسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة.

2- لكل إنسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

3- تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة 2 من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة. وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

(أ) لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم،

المادة 11

لا يجوز سجن أي إنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي.

المادة 12

1- لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته.

2- لكل فرد حرية مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده.

3- لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة أعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، وتكون متمشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد.

4- لا يجوز حرمان أحد، تعسفا، من حق الدخول إلى بلده.

المادة 7

لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة. وعلى وجه الخصوص، لا يجوز إجراء أية تجربة طبية أو علمية على أحد دون رضاه الحر.

المادة 8

1- لا يجوز استرقاق أحد، ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

2- لا يجوز إخضاع أحد للعبودية.

3- لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي،

المادة 9

1- لكل فرد حق في الحرية وفي الأمان على شخصه. ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفا. ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبق الإجراء المقرر فيه.

2- يتوجب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب هذا التوقيف لدى وقوعه كما يتوجب إبلاغه سريعا بأية تهمة توجه إليه.

3- يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية، سريعا إلى أحد القضاة أو أحد الموظفين المخولين قانونا مباشرة وظائف قضائية، ويكون من حقه أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو أن يفرج عنه، ولا يجوز أن يكون احتجاز الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة هو القاعدة العامة، ولكن من الجائز تعليق الإفراج عنهم على ضمانات لكفالة حضورهم المحاكمة في أية مرحلة أخرى من مراحل الإجراءات القضائية، ولكفالة تنفيذ الحكم عند الاقتضاء.

4- لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع إلى محكمة لكي تفصل هذه المحكمة دون إبطاء في قانونية اعتقاله، وتأمر بالإفراج عنه إذا كان الاعتقال غير قانوني.

5- لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال غير قانوني حق في الحصول على تعويض.

المادة 10

1- يعامل جميع المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية، تحترم الكرامة الأصيلة في الشخص الإنساني.

الحريات الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر سنة (1948)

المادة 1

يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة 2

لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلا عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة 3

لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة 4

لايجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

المادة 5

لايعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

المادة 7

كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة عنه دون أية تفرقة، كما أن لهم جميعا الحق في حماية متساوية ضد أي تميز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

المادة 13

(1) لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

(2) يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.

المادة 18

لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة.

المادة 19

لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة 20

(1) لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

(2) لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة 21

(1) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

(2) لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

الحرية في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن

صدر هذا الإعلان سنة 1789

المقدمة:

إن ممثلي الشعب الفرنسي المكونين للجمعية الوطني , لما كانوا يعتبرون جـهل حقوق الإنسان او نسيانها أو ازدرائها هي الأسباب الوحيدة للمصائب العامة ولفساد الحكومات , فقد عقدوا العزم على عرض حقوق الإنسان الطبيعية المقدسة والتي لا يمكن التنازل عنها , ضمن إعلان رسمي حتى يكون هذا الإعلان حاضرا وبصورة دائمة أمام أعضاء الجسم الاجتماعي مذكرا أياهم باستمرار بحقوقهم وواجباتهم , لكي تتم مقارنة أعمال السلطتين التشريعية والتنفيذية –في كل لحظة مع هدف كل مؤسسة سياسية ,فتكون بذلك أكثر احتراما لها.

من أجل أن ترتكز مطالب المواطنين , من الآن وصاعدا على مبادئ بسيطة وغير متنازع بشأنها , تتمحور دائما حول الحفاظ على الدستور وسعادة الجميع.

وبالنتيجة : فإن الجمعية الوطنية تعترف وتعلن في حضرة الخالق وتحت رعايته حقوق الإنسان والمواطن التالية:

المادة الأولى : يولد الناس أحرار متساوين في الحقوق ويبقون كذلك . والاختلافات الاجتماعية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس المنفعة العامة.

المادة الثانية: إن هدف كل تجمع سياسي هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية غير القابلة للتقادم . وهذه الحقوق هي :الحريـة, الملكية , الأمن , مقاومة الطغيان.

المادة الثالثة : إن مبدأ سيادة يكمن في الأمة أساسا , وما من جماعة أو فرد يمكنه ممارسة أسي سلطة لا تصدر عن صراحـة الأمة.

المادة الرابعة : تقتصر الحرية على قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضررا بالآخرين : وهكذا فإن لا حدود لممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا تلك التي تؤمن للأعضاء الآخرين للمجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها . وهذه الحدود لا يمكن تحديدها إلا بقانون.

المادة الخامسة : ليس للقانون الحق في منع سوى الأعمال الضارة بالمجتمع , فكل ما لا يحرمه القانون

لا يمكن منعه ولا يمكن إجبار أحد على فعل ما لا يأمر به القانون.
المادة السادسة : إن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة , ولكل المواطنين الحق في أن يسهموا مباشرة أو بواسطة ممثليهم في صياغته.
و يجب أن يكون القانون واحدا للجميع في حالتي الحماية والعقاب , وبما أن جميع القانون متساوون في نظره فهم بالتالي مقبولون في كل المناصب والوظائف العامة , كل حسب كفائته ودون أي تمييز آخر سوى المرتكز على فضائلهم ومواهبهم.
المادة السابعة : لا يمكن اتهام أي إنسان أو توقيفه أو اعتقاله إلا في الحالات المحددة بالقانون ووفقا للأصول المنصوص عنها فيه , وتجب معاقبة كل من ينفذ أوامر اعتباطية .أو يدفع إليها أو يتوسلّها .
ويجب على كل مواطن يتم استدعاؤه وفق القانون أن يطيع فورا وهو يصبح مذنبا إذا قاوم وتمنع.
المادة الثامنة : يجب أن لا يقيم القانون إلا العقوبات الضرورية حصرا وبداهة , ولا يمكن معاقبة أي إنسان إلا وفقا لأحكام القانون القائم والصادر في وقت سابق لوقوع الجريمة والمطبق بصورة شرعية.
المادة التاسعة : المتهم بريئ حتى تثبت إدانته , وإذا ارتؤي ضرورة توقيفه , فإن كل قسوة غير ضرورية لحجزه يجب قمعها بقسوة وفقا للقانون.
المادة العاشرة : يجب الامتناع عن إزعاج أي إنسان بسبب آراءه حتى الدينية , ما دام التعبير عنها لا يعكر النظام العام المبني على القانون.
المادة 11 : حرية إيصال الأفكار والآراء واحدة من أغلى حقوق الإنسان , فكل مواطن يستطيع إذا : الكلام , الطباعة بحرية , إلا في حالات إساءة استعمال هذه الحرية المحددة في القانون
المادة 12 : إن ضمان حقوق الإنسان والمواطن يستدعي وجود قوة عامة وهذه القوة تكون مشكلة لصالح الجميع . وليس للمنفعة الخاصة لأولئك الذين أوكلت غليهم.
المادة 13 : في سبيل الإنفاق على القوة العامة وتامين مصاريف الإدارة لا بد من فرض ضريبة مشتركة يتم توزيعها بين المواطنين بالتساوي تبعا لإمكاناتهم.
المادة 14 : للمواطنين الحق أن يلحظوا بأنفسهم أو بواسطة ممثليهم ضرورة المساهمة في الضريبة العامة , وقبولها بحرية ومتابعة إنفاقها وتحديد نسبتها وأسسها وكيفية تغطيتها . ومدتها.
المادة 15 للهيئة الاجتماعية الحق في محاسبة كل موظف عام مهما كانت إدارته وبدلا عنها.
المادة 16 : كل مجتمع لا تكون فيها ضمانة الحقوق مؤمنة وفصل السلطات ليس محددا هو مجتمع لا دستور له إطلاقا.

المادة 17 : لما كانت الملكية حقا مصونا ومقدسا , فلا يمكن لأحد أن يحرم منها إلا عندما تقتضي الضرورة العامة المثبتة قانونا , وذلك بصورة واضحة وبشرط التعويض العادل والمسبق((

الماغنا غارتا

وقع هذا الاتفاق بتاريخ 15 يونيو 1215

من جون ملك إنجلترا بعناية الله تعالى.... إلى كبار أساقفته، وأساقفته، ورؤساء أديرته، وحملة ألقاب إيرل وبارون... وجميع رعاياه الأوفياء. تحية. اعلموا أننا بهذا العهد الحاضر نؤكد عنا وعن ورثتنا إلى أبد الدهر:

1- أن ستكون كنيسة إنجلترا حرة لا يعتدي على شيء من حقوقها وحرياتها...

2- أننا نمنح جميع الأحرار في مملكتنا، عنا وعن ورثتنا إلى أبد الدهر، جميع الحريات المدونة فيما بعد ...

12- ألا يفرض بدل خدمة أو معونة.. إي المجلس العام لمملكتنا .

14- لكي يجتمع المجلس العام المختص بتقدير المعونات وبدل الخدمات ..سنأمر باستدعاء كبار الأساقفة، والأساقفة، ورؤساء الأديرة، وحملة ألقاب إيرل، وكبار البارونات في البلاد ... وغيرهم ممن هم تحت رياستنا ...

15- لن نجيز في المستقبل لكائن من كان أن يأخذ معونة من مستأجريه الأحرار (غير الأرقاء)، إلا إذا كان ذلك لافتدائه، أو تنصيب ابنه الأكبر فارساً، أو مرة واحدة لزواج ابنته الكبرى؛ ولن تكون المعونة في هذه الحالة إلا معونة معقولة ...

17- لن تعرض الشكاوي العادية على محكمتنا، بل ينظر فيها في مكان محدد .

36- لن يعطى أو يؤخذ بعد الآن شيء نظير أمر يطلبه شخص ببحث حاله... بل يجب أن يعطى هذا الأمر بغير مقابل (أي أنه يجب ألا يطول حبس إنسان من غير محاكمة .(

39- لا يقبض على رجل حر، أو يسجن، أو ينزع ملكه، أو يخرج من حماية القانون، أو ينفى، أو يؤذي بأي نوع من الإيذاء... إلا بناء على محاكمة قانونية أمام أقرانيه (أي المساوين له في المدينة) أو بمقتضى قانون البلاد .

40- لن نبيع العدالة أو حقاً من الحقوق لإنسان ما ولن نحرم منها إنساناً ما .

41- يتمتع جميع التجار بحق الدخول في إنجلترا والإقامة فيها والمرور بها براً أو بحراً سالمين مؤمنين للشراء والبيع... دون أن تفرض عليهم ضرائب غير عادلة .

60-كل العادات والحريات السالفة الذكر... يجب أن يراعيها أهل مملكتنا كلهم، سواء منهم رجال الدين وغير رجال الدين، كل فيما يخصه، نحو أتباعهم.

وقعناه بيدنا بحضور الشهود، في المرج المعروف باسم ريمنيد في اليوم الخامس عشر من شهر يونيه من السنة السابعة عشرة من حكمنا.

إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية

صدر في 4 تموز/يوليو 1776

الإعلان الجماعي للولايات الأميركية الثلاث عشرة

عندما يصبح من الضروري لشعب ما في مجرى الأحداث الإنسانية أن يفسخ روابطه السياسية التي تصله بشعب آخر، ويتولى، بين سلطاته الدنيوية، المكانة المنفصلة المساوية التي خولتها له قوانين الطبيعة والطبيعة الربّانية، فإن الاحترام اللائق بآراء البشر يتطلب منهم أن يعلنوا الأسباب التي تجبرهم على الانفصال.

نؤمن بأن هذه الحقائق بديهية، وهي أن البشر خلقوا متساوين، وأن خالقهم حباهم بحقوق معينة لا يمكن نكرانها والتصرف بها، وأن من بينها الحق في الحياة والحرية والسعي في سبيل نشدان السعادة. وإنه لضمان هذه الحقوق، تنشأ الحكومات بين الناس مستمدة سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين. وإنه عندما يصبح أي شكل من أشكال الحكم في أي وقت من الأوقات هادما ومدمرا لهذه الغايات، يصبح من حق الشعب أن يغيّره أو يلغيه ويشكّل حكومة جديدة مقيما أساسها على المبادئ، ومنظما سلطاتها وفق الكيفية التي تبدو له أفضل ملاءمة لتحقيق سلامته ورفاهه. وتقتضي الحكمة في الواقع عدم تغيير الحكومات القائمة المؤسسة منذ زمن طويل لأسباب بسيطة وعابرة. ولذا، فإن التجارب أظهرت أن البشر ميّالون إلى تحمل المعاناة، ما دامت التصرفات الشريرة قابلة للتحمل، أكثر من نزوعهم إلى تصحيح أنفسهم بإلغاء الصيغ التي اعتادوا عليها. ولكن من حقهم بل ومن واجبهم، عندما تدل سلسلة طويلة من التجاوزات وسوء المعاملة والغصب الساعية دوما وراء تحقيق الغرض ذاته على وجود مخطط يرمي لإخضاعهم لسيطرة حكم استبدادي مطلق، أن يسقطوا ذلك الحكم وأن يعيّنوا قيّمين جددا على أمن مصيرهم. لقد كانت المشقّة الصابرة التي تحملتها هذه المستعمرات شديدة الوطأة، وكذلك كانت الحاجة الملحّة التي تضطرهم لتغيير نظمهم السابقة للحكم. وإن تاريخ ملك بريطانيا العظمى الحالي تاريخ حافل بالمظالم المتكررة والقهر، وكل ذلك من أجل تحقيق هدف واضح هو فرض الحكم الاستبدادي المطلق على هذه الولايات. وللبرهان على ذلك فلتعرض هذه الحقائق على عالم نزيه وصريح.

لقد رفض أن يمنح مصادقته على القوانين الأكثر نفعا وضرورة التي تعود بالخير على الشعب.

منع حكّامه من الموافقة على القوانين ذات الأهمية الفورية الملحة، إلا إذا أوقف سريانها والعمل بها إلى حين الحصول على موافقته، وأهملها كليا عندما تم تعليقها.

لقد رفض الموافقة على قوانين أخرى من شأنها تلبية احتياجات مقاطعات كبيرة آهلة بالسكان ما لم يتنازل سكانها عن حقهم في التمثيل في المجلس التشريعي، وهو حق لا يقدر بثمن بالنسبة لهم ولكنه عسير على الطغاة وحدهم.

استدعى المجالس التشريعية إلى الاجتماع في أمكنة غريبة غير مريحة وبعيدة عن مستودع حفظ سجلاتها العامة، وذلك لغرض واحد هو إرهاق أعضائها وإرغامهم على القبول بتدابيره.

لقد عمل على حل مجالس النواب مرارا وتكرارا لأنها عارضت بحزم رجولي تعدياته على حقوق الشعب.

وظل يرفض طويلا بعد حلها السماح بانتخاب غيرها، مما أدى بعودة السلطات التشريعية، العاجزة عن إبطال (الحل)، إلى الشعب عامة ليمارسها؛ بينما بقيت الدولة معرضة في غضون ذلك لكل أخطار الغزو من الخارج والانتفاضات من الداخل.

لقد حاول جاهدا الحيلولة دون استيطان هذه الولايات بغرض عرقلة قوانين تجنس الأجانب رافضا الموافقة على غيرها لتشجيع الهجرة إلى هنا مهيئا الظروف لاستيلاء جديد على الأراضي.

عرقل مجرى القضاء برفضه الموافقة على قانون إنشاء السلطات القضائية.

وجعل القضاة يتّكلون على إرادته وحده بالنسبة لمدة ولايتهم وبقائهم في الوظيفة ومبالغ رواتبهم ومصادر دفعها.

أسس مكاتب جديدة كثيرة وأرسل أسرابا من الموظفين لمضايقة الناس والتهام ثرواتهم.

أقام بيننا جيوشا دائمة في وقت السلم ودون موافقة مجالسنا التشريعية.

اتخذ التدابير التي تضمن استقلال السلطات العسكرية عن السلطات المدنية وتتفوق عليها.

تواطأ مع آخرين كي يخضعنا لحكم غريب عن دستورنا ولا تعترف به قوانيننا وذلك بموافقته على عملهم في إصدار القوانين المزعومة لما يلي:

– إقامة مجموعات كبيرة من الجنود المسلحين بيننا؛

– حمايتهم من العقوبة عن أي جريمة قتل يرتكبونها ضد سكان هذه الولايات وذلك بعقد محاكمات صورية؛

– منع تجارتنا مع كل أجزاء العالم؛

– فرض ضرائب علينا دون موافقتنا؛

– حرماننا من فوائد المحاكمة أمام هيئة محلفين في كثير من الأحيان؛

– نقلنا إلى ما وراء البحار ومحاكمتنا بجرائم مزعومة؛

– إلغاء نظام القوانين الإنجليزية الحر المعمول به في الإقليم المجاور وإقامة حكم عشوائي هناك، وتوسيع حدوده وتحويله فورا إلى نموذج وأداة مناسبة لإقامة حكم مطلق في هذه المستعمرات؛

– التخلص من مواثيقنا وإلغاء أغلى قوانينيا وتغيير نظام حكمنا من أساسه؛

– تعطيل مجالسنا التشريعية وإعلان أنفسهم مخولين سلطة التشريع لنا في كل الأحوال كائنة ما كانت.

لقد تنازل عن الحكم هنا بإعلانه إخراجنا من تحت حمايته وشن الحرب ضدنا.

نهب بحارنا وخرّب شواطئنا وأحرق مدننا وحطم حياة شعبنا.

وهو يعمل الآن على نقل جيوش جرارة من المرتزقة الأجانب لإتمام أعمال القتل والدمار والطغيان، وبدأ بالفعل في ارتكاب حالات من الوحشية والغدر التي ندر مثيلها في العصور الهمجية، فأصبح لا يستحق أبدا أن يكون رئيس دولة متحضرة.

أجبر أبناء وطننا الذين تم أسرهم في عرض البحار على حمل السلاح ضد وطنهم وصيّرهم قتلة وجلادين ضد أصدقائهم وإخوانهم أو يقضوا على حياتهم بأيديهم.

حرّض على العصيان بيننا، وحاول أن يجلب سكان مناطقنا الحدودية من الهنود المتوحشين الذين لا رحمة عندهم، والمعروف عنهم أن قاعدتهم في الحرب هي الدمار دون تمييز للناس من كل عمر وجنس ومنزلة.

قدّمنا في كل مرحلة من مراحل القمع تلك، عرائض ملتمسين بأكثر التعابير تواضعا الإصلاح والإنصاف. وكانت الإجابة الوحيدة على عرائضنا والتماساتنا المتكررة هي تكرار الأذى. فأمير متطبع على مثل هذه الأخلاق التي تحدد صفة الطاغية لا يليق لأن يكون حاكم شعب حر.

نحن لم نقصّر في لفت انتباه أخواننا البريطانيين. فقد حذرناهم مرة بعد أخرى من محاولات مجلسهم التشريعي مد سلطته التي لا مبرر لها علينا. وذكّرناهم بظروف هجرتنا واستيطاننا هنا. ورجونا عدالتهم الوطنية وشهامتهم، وناشدناهم باسم الأواصر والقرابة المشتركة التي تربط بيننا رفض تلك الاعتداءات التي ستؤدي حتما إلى انقطاع الصلات والتواصل بيننا. وهم أيضا أصموا آذانهم على صوت العدل وصلة الأصل. ولذا فإنه لزام علينا أن نستجيب للضرورة التي تشعرهم رسميا بانفصالنا، ونعتبرهم كما نعتبر باقي البشر أعداء في الحرب، وأصدقاء في السلم.

وعليه، فنحن ممثلي الولايات المتحدة الأميركية في المؤتمر العام الملتئم راجين من حاكم العالم الأعلى السداد، نشهر ونعلن باسم شعب هذه المستعمرات الطيب وسلطته بمهابة وجلال أن هذه المستعمرات المتحدة هي، ومن حقها الواجب أن تكون، ولايات حرة مستقلة، وأنها في حلّ من أي ولاء للتاج البريطاني، وأن كل ارتباط سياسي بينها وبين دولة بريطانيا العظمى قد حل وينبغي أن يحل كليا، وأنها كولايات حرة مستقله تملك السلطة الكاملة في شنّ الحرب وتحقيق السلام، وعقد التحالفات وإنشاء التجارة وممارسة كل الأعمال والأمور التي من حق الدول المستقلة ممارستها. وإننا، تأييدا لهذا الإعلان واتكالا تاما على حماية العناية الإلهية، نتبادل العهد بأن يبذل كل واحد منا في سبيل الآخر حياته وماله وشرفه المقدس.

الميثاق العربي لحقوق الإنسان

النسخة الأحدث

اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة التي استضافتها تونس

23 مايو/أيار 2004

مادة 14

1- لكل شخص الحق في الحرية وفي الأمان على شخصه، ولا يجوز توقيفه أو تفتيشه أو اعتقاله تعسفا وبغير سند قانوني.

2- لا يجوز حرمان أي شخص من حريته إلا للأسباب والأحوال التي ينص عليها القانون سلفاً وطبقاً للإجراء المقرر فيه.

3- يجب إبلاغ كل شخص يتم توقيفه بلغة يفهمها بأسباب ذلك التوقيف لدى وقوعه كما يجب إخطاره فوراً بالتهمة أو التهم الموجهة إليه وله الحق في الاتصال بذويه.

4- لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الطلب في العرض على الفحص الطبي ويجب إبلاغه بذلك.

5- يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية أمام احد القضاة أو احد الموظفين المخولين قانونا مباشرة وظائف قضائية، ويجب أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو يفرج عنه. ويمكن أن يكون الإفراج عنه إذا كان توقيفه أو اعتقاله غير قانوني.

6- لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع إلى محكمة مختصة تفصل من دون إبطاء في قانونية ذلك وتأمر بالإفراج عنه إذا كان توقيفه أو اعتقاله غير قانوني.

7- لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال تعسفي أو غير قانوني الحق في الحصول على التعويض.

مادة 24

لكل مواطن الحق في:

1- حرية الممارسة السياسية.

2- المشاركة في إدارة الشئون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون بحرية.

3- ترشيح نفسه أو اختيار من يمثله بطريقة حرة ونزيهة وعلى قدم المساواة بين جميع المواطنين بحيث

تضمن التعبير الحر عن إرادة المواطن.
4- أن تتاح له على قدم المساواة مع الجميع فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده على أساس تكافؤ الفرص.
5- حرية تكوين الجمعيات مع الآخرين والانضمام إليها.
6- حرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سلمية.
7- لا يجوز تقييد ممارسة هذه الحقوق بأي قيود غير القيود المفروضة طبقاً للقانون والتي تقتضيها الضرورة في مجتمع يحترم الحريات وحقوق الإنسان لصيانة الأمن الوطني أو النظام العام أو السلامة العامة أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الغير وحرياتهم.

مادة 30

1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ.
2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً.

مادة 31

حق الملكية الخاصة مكفول لكل شخص ويحظر في جميع الأحوال مصادرة أمواله كلها أو بعضها بصورة تعسفية أو غير قانونية.

مادة 32

1- يضمن هذا الميثاق الحق في الإعلام وحرية الرأي والتعبير وكذلك الحق في استقاء الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة ودونما اعتبار للحدود الجغرافية.
2- تمارس هذه الحقوق والحريات في إطار المقومات الأساسية للمجتمع ولا تخضع إلا للقيود التي يفرضها احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم أو حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

مادة 35

1- لكل شخص الحق في حرية تكوين الجمعيات أو النقابات المهنية والانضمام إليها وحرية ممارسة العمل النقابي من أجل حماية مصالحه.
2- لا يجوز فرض أي من القيود على ممارسة هذه الحقوق والحريات إلا تلك التي ينص عليها التشريع النافذ وتشكل تدابير ضرورية لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.
3- تكفل كل دولة طرف الحق في الإضراب في الحدود التي ينص عليها التشريع النافذ.

مادة 42

1- لكل شخص حق المشاركة في الحياة الثقافية وفي التمتع بفوائد التقدم العلمي وتطبيقاته.
2- تعهد الدول الأطراف باحترام حرية البحث العلمي وتكفل حماية المصالح المعنوية والمادية الناتجة عن الإنتاج العلمي أو الأدبي أو الفني.
3- تسعى الدول الأطراف للعمل المشترك وتعزيز التعاون فيما بينها على كل الأصعدة وبمشاركة كاملة لأهل الثقافة والإبداع ومنظماتهم من أجل تطوير البرامج العملية والترفيهية والثقافية والفنية وتنفيذها.

مادة 43

لا يجوز تفسير هذا الميثاق أو تأويله على نحو ينتقص من الحقوق والحريات التي تحميها القوانين الداخلية للدول الأطراف أو القوانين المنصوص عليها في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي صدقت عليها أو أقرتها بما فيها حقوق المرأة والطفل والأشخاص المنتمين إلى الأقليات.

مادة 44

تتعهد الدول الأطراف بأن تتخذ طبقاً لإجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا الميثاق ما يكون ضرورياً لأعمال الحقوق المنصوص عليها من تدابير تشريعية أو غير تشريعية.

مادة 48

1- تتعهد الدول الأطراف بتقديم تقارير بشأن التدابير التي اتخذتها لإعمال الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق وبيان التقدم المحرز للتمتع بها، ويتولى الأمين العام لجامعة الدول العربية بعد تسلمه التقارير إحالتها إلى اللجنة للنظر فيها.
2- تقوم الدول الأطراف بتقديم التقرير الأول إلى اللجنة خلال سنة من تاريخ دخول الميثاق حيز التنفيذ بالنسبة لكل دولة طرف وتقرير دوري كل ثلاثة أعوام . ويجوز للجنة أن تطلب من الدول الأطراف معلومات إضافية ذات صلة بتنفيذ الميثاق.

3- تدرس اللجنة التقارير التي تقدمها الدول الأطراف وفقا للفقرة "2" بحضور من يمثل الدولة المعنية لمناقشة التقرير.

4- تناقش اللجنة التقرير وتبدي ملاحظاتها وتقدم التوصيات الواجب اتخاذها طبقا لأهداف الميثاق.

5- تحيل اللجنة تقريرا سنويا يتضمن ملاحظاتها وتوصياتها إلى مجلس الجامعة عن طريق الأمين العام.

6- تعتبر تقارير اللجنة وملاحظاتها الختامية وتوصياتها وثائق علنية تعمل اللجنة على نشرها على نطاق واسع.